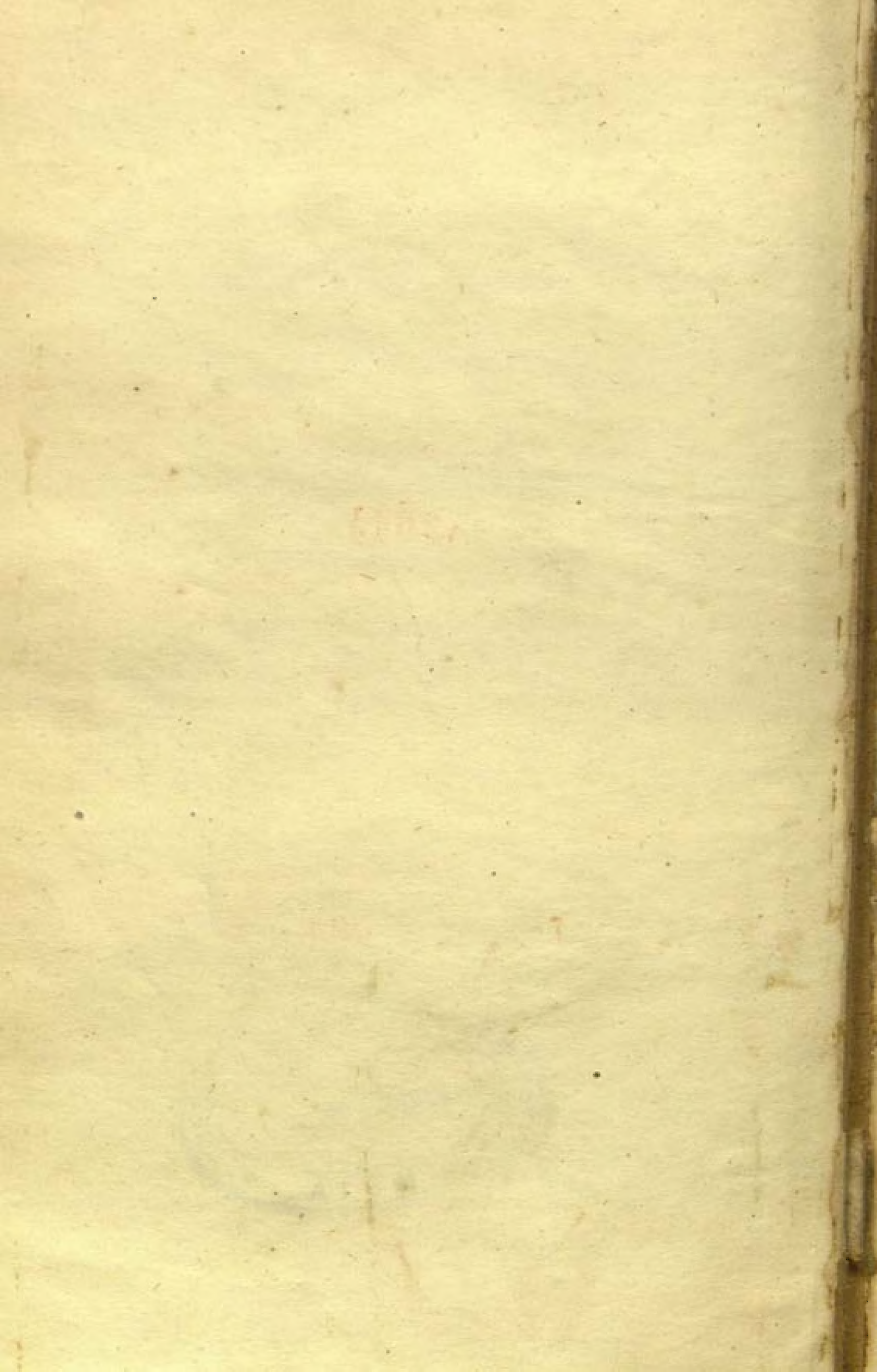




Der Buddhismus

nach älteren Pāli-Werken

dargestellt von

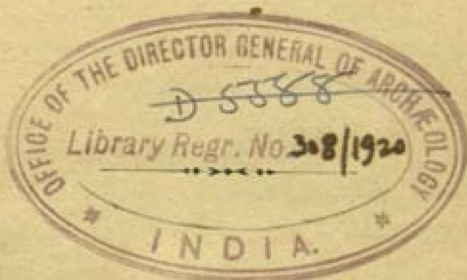
Edmund Hardy.

Neue Ausgabe besorgt von

Richard Schmidt.

Nebst einer Karte „Das heilige Land des Buddhismus"





Münster i. W. 1919.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Vorwort.

Die vorliegende Darstellung des Buddhismus verfolgt einen doppelten Zweck. Sie will alle diejenigen wissenschaftlich Gebildeten, welche sich für religionsgeschichtliche Studien interessieren, über einen wichtigen Abschnitt aus der nichtchristlichen Religionsgeschichte belehren und jenen Studierenden, welche sich eingehender mit der Sache zu befassen wünschen, die Mittel und Wege dazu zeigen. Um nach beiden Seiten gerecht zu werden, hat die formelle Behandlung sich Forderungen fügen müssen, deren Berechtigung man dem Verfasser mit Recht bestreiten könnte, wenn derselbe bloß auf die Erreichung des einen oder des andern Zweckes sein Augenmerk gerichtet hätte. In dem einen Falle hätte die lehrbuchmäßige Form mehr zur Geltung kommen und im andern die Wiedergabe vieler Ausdrücke und einzelner Stellen im Originale, auch vieles in den Anmerkungen, Literaturnachweisen u. dgl. unterbleiben müssen.

Über die von ihm beliebte Begrenzung seines Stoffes hat sich der Verfasser in der Einleitung ausgesprochen. Mit ihr aber war von selbst die durchgängige Verwendung der Pāli-Formen (vom sechsten Kapitel abgesehen) gegeben. Nur ausnahmsweise hat die Sanskrit-Form neben der entsprechenden Pāli-Form Aufnahme im Texte gefunden. Eine wohl manchen willkommene Ergänzung bietet in dieser Hinsicht Anhang III, sowie das Namenregister am Schlusse des Buches.

In der Einleitung hat der Verfasser den Versuch gemacht, mit Hilfe buddhistischer Quellen indische Kulturbilder aus dem sechsten Jahrhundert v. Chr. zu entwerfen. Dieses Verfahren, Schilderungen um zwei oder sogar drei Jahrhunderte vor die Zeit ihrer Entstehung oder redaktionellen Gestaltung zurückzuverlegen und als mit den Ereignissen, die sie zum Gegenstand

haben, gleichzeitige zu behandeln, bedarf für den mit indischen Verhältnissen Vertrauten keiner besonderen Rechtfertigung und hat eigentlich nur für denjenigen etwas Befremdendes, welcher die Entstehungsweise jener Literaturwerke sich nicht gegenwärtig hält. Wenn nun auch immerhin, was nicht in Abrede gestellt werden soll, der Entwurf an einer gewissen Einseitigkeit leidet, so wird doch schwerlich diesem Übelstand jemals abgeholfen werden, da, einige ältere Upaniṣaden abgerechnet, welche übrigens zur Beleuchtung der Kulturzustände nur einen geringen Beitrag liefern, die brahmanische Literatur hier eine auffallende Lücke aufweist, die nur durch die älteren buddhistischen (und vielleicht auch durch die jainistischen) Texte ausgefüllt wird.

Freiburg i. B., den 24. März 1890.

Der Verfasser.

Vorwort zur Neuausgabe.

Meiner Neubearbeitung brauche ich nur wenige Geleitworte mit auf den Weg zu geben. Im Vordergrunde mußte die Pietät gegen das stehen, was Hardy geschaffen hat; ich bin also überall, wo es anging, seinen Ausführungen aufs Wort getreu gefolgt. Wo aber Änderungen nötig schienen, habe ich natürlich nicht gezögert, sie anzubringen. Seit dem Erscheinen des Buches sind über 27 Jahre verstrichen; da hat die Forschung nicht geruht und manches Neue, zum mindesten allerlei Anregung gegeben, der sich der Bearbeiter nicht verschließen durfte. Am handgreiflichsten wird sich das in dem Literaturverzeichnis bemerkbar machen, zu dessen Ergänzung jetzt Helds Bibliographie mit über 2500 Nummern zur Verfügung steht. Aber die Leistungen der Tätigkeit der Forscher auf dem Gebiete des Buddhismus haben auch an vielen Stellen des Buches in Einzelheiten ihren Niederschlag gefunden, was dem Kenner nicht entgehen wird.

Die Richtung, in der ich zu arbeiten hatte, wurde endlich noch bestimmt durch die Bedingungen, unter denen die Kgl. Bayerische Akademie der Wissenschaften ihre Zustimmung zur Neuausgabe zu geben bereit war: ich sollte tunlichst die Wünsche berücksichtigen, die G.-R. Kuhn mir mitteilen würde. Daß ich sie erfüllen müßte, war ja bei dessen anerkannter Meisterschaft von vornherein ganz klar; daß sie aber keine harten Bedingungen bedeuteten, konnte ich bald sehen, als sie mir formuliert vorlagen: sie deckten sich durchaus mit meinen eigenen Absichten! Bezüglich des VII. Kapitels, in dem Hardy von den Beziehungen des Buddhismus zum Christentum gehandelt hatte, äußerte Kuhn besondere Bedenken, und sein Rat, das ganze Stück einfach zu streichen, falls ich nicht vorzöge,

es vollständig umzugestalten, schien mir zuerst um so annehmbarer, als ich persönlich die Form der Abschnitte II und III absolut nicht gutheißen kann. (Man vergleiche meine Anmerkung dazu auf S. 188.) Dem stand aber der Wunsch des Herrn Verlegers und schließlich auch meine eigene Überzeugung entgegen: es verträgt sich nicht mit der Achtung vor dem Werke eines Toten, einfach ein so umfangreiches Stück auszumerzen, und bezüglich einer Umarbeitung hat Hardy keine Notizen hinterlassen.

So übergebe ich denn die Neuausgabe der Öffentlichkeit mit dem Wunsche, sie möchte auch in der revidierten Gestalt Freunde finden, und mit dem Ausdruck des Dankes an alle, die ihr den Weg geebnet haben. Außer der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften und G.-R. Kuhn nenne ich noch Oldenberg und Franke, denen ich für manchen Wink sehr verpflichtet bin, ganz abgesehen von dem Nutzen, den ich aus ihren Schriften gezogen habe. Dankbar gedenke ich endlich meines verehrten Kollegen Grimme, der mir bezüglich des VII. Kapitels bereitwilligst Rat und Auskunft erteilt hat.

Münster i. W., 19. VI. 1917.

Richard Schmidt.

Inhaltsübersicht.

Erstes Kapitel.

Einleitung. S. 1—37.

I. Zur Orientierung 1—11: Namen 1. — Was ist der Buddhismus? 2. — Die südliche und die nördliche Tradition 3. — Wie es sich mit dem numerischen Übergewicht des Buddhismus über das Christentum verhält 4. — Die literarischen Quellen der Pāli-Tradition; ihre mündliche Vererbung; ihr Alter; ihre Verfasser 7. — Die Kommentare; Buddhaghosa 11.

II. Die Kulturzustände im nördlichen Indien zu Buddhas Zeit 12—15: Das Mittelland 12. — Leben und Treiben 14. — Das Sektenwesen 16. — Buddhas Neuerung, worin sie nicht bestand 18 — und worin sie bestand 20.

III. Das religiöse Denken 24—37: Alte und neue Formen 24. — Abergläubiges 25. — Die volkstümlichen göttlichen Wesen 28. — Brahmā und brahman-ātman; die Upanisaden 29. — Weitere spekulative Versuche 35.

Zweites Kapitel.

Gotama Buddhas Leben. 38—75.

Vorbemerkungen 38. — Heimat und Familie; Ort und Zeit der Geburt 40. — Die „Herabkunft des Erhabenen" 41. — Jugend und Verlassen des Hauses 42. — Ringen und Streben; die Sambodhi 45. — Unmittelbar darauf folgende Ereignisse 47. — Predigt zu Benares; Bekehrungen 54. — Aussendung der sechzig Bekehrten; Bekehrung der tausend Jaṭilas; Aufenthalt zu Rājagaha; Sāriputta und Moggallāna; Murren des Volkes 57. — Buddhas Wanderzüge; Jünger und Gönner; Devadattas Feindseligkeiten 62. — Buddhas letzte Reise 65. — Subhaddas Bekehrung; Buddhas letzte Reden; sein Tod; Leichenfeierlichkeiten; Verbrennung und Verteilung der Überreste 69.— Buddhas Todesjahr 75.

Drittes Kapitel.

Die Lehren des älteren Buddhismus. 75—132.

Charakter der Lehrschriften 75. — Tendenz der Lehre; ihr Inhalt 76. — Die leiblich-geistige Natur des Menschen; keine bleibende Seele 86. — Das Nichtwissen, die Tat und das Bewußtsein 90. — Das Wissen, die Freiheit und das Erlöschen des Bewußtseins; Nirvāṇa 95. — Der achtgliederige Weg und die Stufen der Vollkommenheit 102. — Die Gemütsstimmung der Heilsbeflissenen 108. — Die Sünde 111. — Pflichtenlehre; Liebe zu allen Wesen; Rechtschaffenheit und Weisheit; das Sichversenken und die daran geknüpften Gaben 112.

Viertes Kapitel.

Buddhas Orden. 132—151.

Der Orden und das Ordensrecht 132. — Die Aufnahme in den Orden 133. — Besitzlosigkeit; die Ordenskleidung; die rechtliche Stellung der Ordensglieder nach außen 137. — Kein bindendes Gelübde 139. — Kultushandlungen 139. — Eintracht unter den Mönchen; ihr tägliches Leben 142. — Der Nonnenorden 143. — Die Verehrer und Verehrerinnen als Almosenspender; ihr Verhältnis zum Orden und ihre Pflichten 145. — Keine Hierarchie; Streitigkeiten im Orden 148.

Fünftes Kapitel.

Buddhismus und Jainismus. 151—166.

Stand der Frage 151. — Die kanonischen Schriften der Jainas 153. — Lebensverhältnisse des Stifters der Sekte; Analogien zu Buddhas Leben 154. — Lehren; Parallelen mit den buddhistischen und Abweichungen von denselben; Anspielungen in den beiderseitigen Schriften 157. — Der Orden 164. — Spaltungen innerhalb der Sekte 165.

Sechstes Kapitel.

Ein Schirmherr des Buddhismus im 3. Jahrh. v. Chr. 166—175.

Alexanders d. Gr. Zug nach Indien und seine Folgen 166. — Menander 168. — Aśoka; seine Inschriften 168. — Bekehrung desselben zum Buddhismus; Edikte; Toleranz 170. — Aussendung von Missionaren 173. — Aśoka und Konstantin d. Gr. 174.

Siebentes Kapitel.

Buddhismus und Christentum. 175—210.

I. Die Pāli-Piṭakas und das Neue Testament 175—188: Angeblich Buddhistisches im Christentum 175. — Der vorchristliche Verkehr der Inder mit den Juden 178. — Anklänge einiger Stellen im Tipiṭaka an biblische 183.

II. Buddha und Christus; ihre Person, Lehre und Stiftung 188—202: Buddha und die Buddhas; Christus, der einzige Erlöser 189. — Menschwerdung, Empfängnis ohne menschliche Vaterschaft; Asitas und Simeons Weissagung; die Versuchung bei Buddha und Christus 190. — Das öffentliche Leben beider 191. — Wunder und Weissagungen 193. — Christi und Buddhas Ende 194. — Lehrunterschiede (Gott, Seele, Sünde, Erlösung, Endzustand) 195. — Wesen der Sittlichkeit 198. — Sittliches Streben; Auffassung vom Eheleben; Stimmung des Christen und Buddhisten 199. — Christi Kirche und Buddhas Orden; die Beicht 201.

III. Der Fortschritt durch den Buddhismus und durch das Christentum 203—210: Die durch das Christentum herbeigeführten gesellschaftlichen Reformen in der römischen Periode; Einfluß des Christentums auf Volksbildung, Kunst und Wissenschaft in dieser Zeit 203. — Milderung der Sitten, Verbrei-

tung edler Gesinnung und Lebensauffassung durch den Buddhismus; keine nennenswerten Versuche, die soziale Stellung der Frau zu verbessern 206. — Volksbildung gefördert, Wissenschaft vernachlässigt und Kunst zu Klosterzwecken gepflegt durch den Buddhismus 208.

Anhang I (Statistik des Buddhismus) 211.
„ II (Verzeichnis der Schriften der Pāli-Tradition) 212.
„ III (Buddhistische Termini) 215.
„ IV (Literaturübersicht) 221.

Namenregister 231.

Die Transkription betreffend, so entspricht dieselbe der üblichen, von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft angenommenen, und die Aussprache betreffend, so ist zu beachten, daß c wie tsch, j wie dsch, ñ wie das spanische ñ, v wie das deutsche w (ś in Sanskritwörtern wie ein etwas weiter vorn im Munde gebildetes sch) ausgesprochen werden, während t und ṭ usw. in der Aussprache in der Weise zu unterscheiden sind, daß t usw. reine Dentalen sind, während ṭ usw. mit zurückgebogener Zungenspitze gesprochen werden. ṣ in Sanskritwörtern ist unser sch.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

I. Zur Orientierung.

1. Der **Buddhismus** führt seinen Namen von **Buddha**, und dieser Name bedeutet der „(geistig) **Erwachte**" oder der „Erleuchtete"; es ist dies die ehrende Bezeichnung für einen indischen Weisen (**muni**) und Asketen (**samaṇa**), dessen Leben und Wirken in die zweite Hälfte des sechsten und in die erste des fünften vorchristlichen Jahrhunderts fällt.

Die Anhänger dieses schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung weit über die Grenzen seines Vaterlandes berühmten Mannes benannten jedoch weder sich noch die von ihnen befolgte Lehre mit einem von dem „Buddha" abgeleiteten Namen. Sie hießen vielmehr im Munde des Volkes ursprünglich die „**Asketen, die dem Sakya-Sohne anhangen**" (Sakyaputtiya-samaṇa), indem das adelige Geschlecht der Sakyas es war, welchem ihr Meister entstammte; oder, je nachdem sie in einer näheren oder entfernteren Beziehung zu der von ihm gestifteten Genossenschaft (**saṅgha**) standen, „Bettler" (**bhikkhu**) oder „Verehrer" (**upāsaka**, Laienbrüder). Für die Lehren, zu denen die Buddhajünger sich bekannten, gab es von Anfang an einen Namen, der sowohl das „Gesetz" als auch seine Erfüllung, die „Tugend", bedeuten kann: man nannte sie insgesamt „**dhamma**" und stellte ihnen vielfach unter dem Namen **vinaya**, d. h. Ordnung oder Disziplin, die **Lebensregeln** zur Seite, welche für die ordentlichen Mitglieder jener Bettlergemeinde Gültigkeit besaßen. Der Ausdruck **bauddha** („Anhänger des Buddha") hingegen gehört, wie es scheint, ausschließlich der Redeweise der Gegner an und ist überhaupt späteren Ursprungs; davon ist dann weiter das unserm „Buddhismus" entsprechende **bauddhamata**, „Ansicht(en), Lehrmeinung(en) der Bauddha", gebildet.

2. Es läßt sich nicht mit drei Worten sagen, was der Buddhismus ist, und es empfiehlt sich sogar, damit wir seine Eigenart besser verstehen lernen, vorerst an keinen der uns geläufigen Begriffe zu denken. Mit größerer Leichtigkeit könnte man jedenfalls angeben, was er nicht ist: nämlich weder ein nach allen Seiten hin voll befriedigendes Religionssystem — denn er leugnet in seiner ältesten Form Gott und Seele — noch eine abgeschlossene Philosophie — denn sein Stifter hat es ausdrücklich verschmäht, auf die letzten Fragen der Menschheit einzugehen, die doch gerade die Philosophen des Abendlandes von jeher am nachhaltigsten beschäftigt haben. So erscheint uns der Buddhismus als eine indische Wunderblume, die nur auf indischem Boden wachsen und gedeihen konnte, und die nur der ganz zu würdigen weiß, der den indischen Geist verstehen gelernt hat. Daher also kann uns allein die geschichtliche Entwicklung der Lehre Buddhas zeigen, was diese ist, und zwar streng genommen auch nur dann, wenn wir sie in ihrem ganzen Verlaufe betrachten, wobei wieder auf die Vorgeschichte des Buddhismus ganz besonderes Gewicht zu legen ist. Alsdann aber wird es sich uns zeigen, daß unter dem, was wir Buddhismus nennen, recht verschiedenartige Denk- und Lebensrichtungen begriffen werden.

Daran gleich eingangs dieser Darstellung zu erinnern, wird nicht überflüssig sein, weil viele den Buddhismus für eine Religion ansehen, die wenigstens in ihren Grundanschauungen immer und überall eine gewisse Gleichförmigkeit bewahrt habe. Allein vergebens suchen wir nach dem Lehrsatze, der sämtliche Buddhagläubige von ehedem und jetzt miteinander verbindet. Sogar jene Lehre, mit der, wie man meinen sollte, der Buddhismus steht und fällt, die Lehre vom Leiden und von der Erlösung, ist da und dort in ihr Gegenteil verkehrt worden[1]. Doch

---

Abkürzungen in den Anmerkungen. SBE: The Sacred Books of the East, translated by various Oriental Scholars and edited by F. Max Müller, Oxford 1879 ff. ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. PTS: Pāli Text Society. JPTS: Journal of the P. T. S. JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society. WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — Wegen der Abkürzungen für die buddhistischen Schriften s. u. Anhang II.

[1] In dem „Wissensvollkommenheit" (prajñā-pāramitā) überschriebenen kürzeren der beiden Prajñā-pāramitā-hṛdaya-Sūtras (Anecdota Oxon., Ar. Ser. vol. I, part III, 48 ff.), welche der nachchristlichen Zeit ange-

nicht bloß erst in späterer Zeit, sondern schon von Anfang an fehlte dem Buddhismus sowohl die äußere als auch die innere Einheit, was man schon daraus erschließen kann, daß es dort nie so etwas gegeben hat, was wir unter „Kirche" und „Oberhaupt der Kirche" verstehen, ganz abgesehen davon, daß die Person des Stifters der Religionsgemeinschaft nie die Rolle gespielt hat wie sonst; und so haben denn auch die Spaltungen, welche im Laufe der Jahrhunderte hervorgetreten sind, nur dazu beigetragen, die längst vorhanden gewesenen Risse und Spalten noch mehr offenkundig zu machen.

3. Von einem nicht mit völliger Sicherheit zu bestimmenden Zeitpunkt an, jedenfalls aber nicht lange nach Christi Geburt, hatte sich die Überlieferung im Norden bereits ein von der südlichen abgesondertes Bett gegraben. Zwei verschiedene Schriftmassen von kanonischer Geltung, die eine, in der den indischen Volksdialekten (Prakrit) nahestehenden Pāli-Sprache, auf Ceylon, und die andere, in der Gelehrtensprache des jüngeren Sanskrit, in Nepal (Nordindien) ziemlich gleichzeitig (in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts) entdeckt, bilden hüben und drüben die Grundlage. Auf der einen (wir wollen sie kurzweg die Pāli-Tradition nennen[1]), erhebt sich das Religionswesen, welches als Buddhismus in Ceylon, Burma, Siam, Annam, Kambodscha und Pegu, und auf der andern (wir wollen sie die „Sanskrit-Tradition" nennen) jenes, welches als Buddhismus in Nepal, Bhutan, Sikkim, Tibet (Tartarei und Mongolei), China (Korea), Japan, Java und Sumatra bezeichnet wird. Es handelt sich dabei aber nicht etwa um nebensächliche Abweichungen, sondern um einen durchgreifenden Gegensatz zwischen der einen und der anderen Tradition und wenigstens zum Teil um einen solchen zwischen den einzelnen Gliedern derselben[2]).

hören, heißt es: na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā „es gibt keine Leiden, keine Entstehung und Aufhebung (des Leidens) und keinen Weg (der zur Aufhebung des Leidens führt)", d. h. das Fundament („die vier edlen Wahrheiten") des ursprünglichen Buddhismus ist vernichtet.

[1]) Die größte Sammlung von Pāli-Mss. (insbesondere das berühmte Phayre-Ms.) stammt aus Burma; vgl. Forchhammer, List of Manuscripts 1879—80.

[2]) Die Behauptung von dem „durchgreifenden Gegensatz", die zu Hardys Zeit noch ihre Berechtigung hatte, ist inzwischen durch die Funde, die Grünwedel 1903 aus Chinesisch-Turkestan heimbrachte und die durch ihn und Le Coq 1904—14 ganz erheblich vermehrt worden sind, bedenklich ins Wan-

Der Darsteller des Buddhismus sieht sich daher von vornherein vor die Frage gestellt, welchem der beiden Ströme der Überlieferung er zu folgen gedenkt.

Unsere Darstellung gibt der südlichen, also der Pāli-Tradition, den Vorzug, weil es sich bei genauerer Betrachtung herausstellt, daß ihre Spuren uns mit größerer Sicherheit, als dies bei der nördlichen Tradition der Fall ist, dorthin führen, wo zuerst jene Gedanken ausgedacht wurden, die sich als „Gründung des Reiches der Rechtschaffenheit" oder — vielleicht wörtlicher[1]: — als das „Rollenlassen des Rades der Lehre" (dhammacakkappavattana) ausgaben[2]).

4. Behält man also den Umstand im Auge, daß der Buddhismus nicht einmal in seiner Grundlage einheitlich ist, indem die eine Hälfte seiner Anhänger Schriften in heiligem Ansehen hält, welche der anderen unbekannt sind und umgekehrt, so wird es auch streng genommen nicht länger erlaubt sein, das zahlenmäßige Übergewicht des Buddhismus über das Christentum auf die Weise zu begründen, daß man seine Bekenner in den verschiedenen Ländern einfach zusammenzählt, ohne auf die höchst wichtige Scheidung in nördlichen und südlichen Buddhismus zu achten. Diese Sonderung hat denn doch eine ganz andere Bedeutung als die der Christen in römisch-katholische, griechisch-katholische, protestantische usw. Mit der Religionsstatistik hat es zwar auch anderwärts seine besondere

ken gekommen. Pischel (Buddha[3] S. 8) hat darauf hingewiesen, daß die alten Blockdrucke, die zu jenen Funden gehören, umfangreiche Reste des bisher für verloren gehaltenen Sanskrit-Kanons enthalten, der schon seiner Einteilung nach vom Pāli-Kanon unabhängig ist, dabei aber den Kern der Lehre Buddhas bis in Einzelheiten hinein übereinstimmend mit der südlichen Tradition bietet, „was ein glänzendes Zeugnis ablegt für die Treue der Überlieferung". Freilich sind hier die Untersuchungen noch lange nicht abgeschlossen; aber wir werden doch schon jetzt gut tun, mit dem Ausdruck „durchgreifender Gegensatz" etwas vorsichtig zu sein! Die Kluft, die ja tatsächlich zwischen Nord und Süd klafft, hat sich erst in späterer Zeit herausgebildet, und sicher hat die südliche Tradition im allgemeinen den Vorzug größerer Altertümlichkeit. Aber die nördliche wird in Zukunft als Kontrole nicht zu übersehen sein. Vgl. auch Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. II, 185 ff.

[1]) Vgl. Kern, Manual of Indian Buddhisme, p. 23 mit Anmerkung 1.

[2]) Mit diesem Namen wird von alters her die Predigt Buddhas zu Benares, in welcher er zum ersten Male seine Lehre vortrug, bezeichnet. Der betreffende Text, das Dhammacakkappavattana-Sutta, findet sich mehrmals in unserer kanonischen Sammlung, so in A. und S. (s. die Ausgaben unter II und in der engl. Übersetzung SBE vol. XI, 146 ff.), außerdem in M. I, 6.

Bewandtnis, zumal aber erst dort, wo es in Hinsicht auf die Religionsgemeinschaft weit weniger genau genommen wird als bei uns. Wenn man nun gar dem Buddhismus ohne weiteres alle die Millionen im Reiche der Mitte aufrechnet, so dürfte jeder Chinese über dieses Rechenverfahren ebenso lächeln, wie ein Deutscher, wenn es einem Chinesen beifallen sollte, die Einwohnerzahl Deutschlands in der Weise zu berechnen, daß er zu den Preußen, den Baiern usw. noch obendrein die Deutschen hinzuzählte. Denn in China haben auch die Konfuzianisten und Taoisten ein ebenso gutes Recht, gezählt zu werden, wie die Buddhisten. Sie kommen indessen zu kurz, wenn unsere Statistiker den Buddhisten allein die Gesamtzahl aller Chinesen zuteilen. Oder es wird eben ein und derselbe Chinese zweimal oder dreimal gezählt, was sachlich so ziemlich auf dasselbe hinausläuft, wie wenn man sagt, in China sei jeder „was Ihr wollt". Übrigens widerstreitet es schon der Organisation des Buddhismus als einer Genossenschaft von Bettlern männlichen (und weiblichen) Geschlechts, die große Schar derer, die in dem ziemlich losen Verhältnis von Verehrern und Verehrerinnen zur Genossenschaft stehen, gleich den Laien in der christlichen Kirche, als Angehörige der buddhistischen Religionsfamilie zu behandeln. Wer mithin den Buddhismus auch nur eines einzigen Landes, in welchem er zur Stunde noch heimisch ist, für eine geschlossene Gemeinde hält, deren Mitgliedschaft jedem einzelnen klar und deutlich zum Bewußtsein komme, der täuscht sich und andere über den wahren und wirklichen Sachverhalt, wie wir ihn aus den kanonischen Schriften des Buddhismus kennen und durch neuere Berichterstatter bestätigt finden.

Für unsere Zwecke übrigens sind statistische Angaben völlig ohne Belang. Auch schenken wir dem Buddhismus unsere Teilnahme weit mehr mit Rücksicht auf seine Vergangenheit als auf seine gegenwärtige Lage; und wenn in unseren Tagen Versuche gemacht werden, ihm in christlichen Ländern Eingang zu verschaffen, so greifen auch diese Experimente auf seine ältere und älteste Gestalt zurück. So legt es sowohl der Gegenstand, auf den wir unser Augenmerk richten, als auch eine gewisse zeitgenössische Liebhaberei, die darin besteht, den Buddhismus als Pfropfreis zur religiösen Lebensverjüngung im Abendlande (und Amerika) zu empfehlen, uns nahe, das

frühestе Stadium desselben, welches wir überhaupt kennen, an der Hand der Quellen zu beleuchten[1]).

[1]) Die moderne Bewegung, dem Buddhismus zur Weltherrschaft zu verhelfen, an deren Spitze in Indien (Madras) der Oberst Olcott stand und die sich dort „Theosophismus" nennt, reicht in ihren Anfängen in das Jahr 1875 zurück. Sie besitzt ihr eigenes Organ „The Theosophist" (Madras), wovon bis jetzt 10 Bände vorliegen, und tritt darin den christlichen Missionen mit Feindseligkeit entgegen, hat es aber in Indien selbst noch zu keinen nennenswerten Erfolgen gebracht. Seit Oktober 1888 erscheint nun auch auf Ceylon (Colombo), wo sich einige gelehrte Buddhisten der Sache angenommen haben, ein den Zwecken der theosophistischen Gesellschaft dienendes Organ, „The Buddhist" betitelt, welches sich durch seine Unduldsamkeit gegen die Bekenner der christlichen Religion hervortut und im übrigen seinen Lesern viel sinnloses Zeug auftischt. Dies alles wäre immerhin bloß mitleiderweckend, wenn nicht auch Europäer, die auf der Höhe der Zeit zu stehen vorgeben, es sich zur Ehre anrechneten, hierbei Handlangerdienste zu tun. Im einen wie im andern gleich mangelhaft unterrichtet und in Wahrheit weder Christen noch Buddhisten, haben sie es sich zur Aufgabe gesetzt, auf die Oberflächlichkeit gewisser Kreise spekulierend, dem Buddhismus, nachdem sie ihm zuvor eine salonfähige Kleidung gegeben, in den europäischen Ländern sowie in der Neuen Welt Eingang zu verschaffen. Katechismen wurden verfaßt, einer von Olcott und einer von Subhádra Bickshu (sic), von denen letzterer in Deutschland innerhalb Jahresfrist bereits zwei Auflagen erlebt hat und ins Holländische, Französische und Englische übersetzt worden ist und, wie zu erwarten, hat auch eine deutsche Zeitschrift für Theosophie, die „Sphinx" betitelt, (VI, 1888, 320 ff., 361 ff.) sich die Gedanken dieses popularisierten Buddhismus angeeignet. Sogar die Revue des deux Mondes (t. 88, 1888, 340 ff.) hat sich neuerdings herbeigelassen, aus der Feder Emile Burnoufs einen Artikel [s. Literatur-Übersicht!] aufzunehmen, der offenbar nach der Absicht seines Verfassers dazu bestimmt war, den Vogel abzuschießen, allein diesmal auf der ganzen Linie nur Kopfschütteln hervorgerufen hat. Wir können nur wünschen, daß solchen Elaboraten recht bald noch ähnliche folgen mögen, und die ganze Bewegung, welche doch bloß eine Nummer in dem Konzerte der Christentummüden aller Länder und Zungen ist, wird wie ein dem Tollhaus Entlaufener allüberall betrachtet und behandelt werden.

[Zusatz des Herausgebers: Diese kräftige Abwehr hat zweifellos ihre große Berechtigung. Von den ernsten Forschern ist wohl keiner für die buddhistische Propaganda eingetreten, und es genügt zu ihrer Kennzeichnung, auf Pischel (S. 4) zu verweisen, der den Nagel auf den Kopf trifft, wenn er sagt, daß „ein nach Europa verpflanzter Buddhismus aufhört Buddhismus zu sein". Beckh I, 14 erinnert daran, daß es die tiefste Verkennung des Wesens des Buddhismus ist, wenn seine neuzeitlichen Propheten ihn als eine atheistische Moralphilosophie mit den herrschenden modernen Weltanschauungen ohne weiteres in Einklang bringen, ja ihm ein materialistisches Gepräge geben wollen. Ganz abweisend verhält sich auch Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. I, 288. Anders freilich liegt die Sache mit den Bestrebungen, die darauf abzielen, den Buddhismus in seiner alten Heimat wieder zu Ehren zu brin-

5. Der gemeinsame Name für die literarischen Quellen der Pāli-Tradition des Buddhismus ist Tipiṭaka, d. h. Drei(fachgeteilter) Korb [1]). Sie zerfallen nämlich nach der gewöhnlichen Einteilung in drei Körbe oder Schriftmassen, deren erster, das Vinaya-piṭaka, „Korb der Disziplin", die Ordensregeln, deren zweiter und dritter, das Sutta-piṭaka, „Korb der Predigten" und das Abhidhamma-piṭaka, etwa „Korb der Nebenlehre" [2]), die Lehren des Buddhismus enthalten. Einer glaubwürdigen Überlieferung zufolge, die sich in ceylonesischen Chroniken aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. findet, ist der gesamte Kanon bis ins erste Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung mündlich überliefert und erst damals unter dem ceylonesischen König Abhaya Vaṭṭagāmani (88—76 v. Chr.) aufgezeichnet worden. Das scheinbar Ungeheuerliche der Vererbung einer so umfangreichen Literatur auf dem Wege des mündlichen Unterrichtes verliert sich, wenn man bedenkt, daß zu jenen Zeiten (wie auch vorher und nachher) in Indien für die Schulung des Gedächtnisses in fast übertriebener Weise Vorsorge getroffen war. Auch wird sicherlich die Verteilung der einzelnen Stücke des Kanons auf verschiedene „Schulen" [3]) oder Interessentenkreise

gen. Da ist zu nennen die 1891 in Colombo gegründete Mahābodhi Society; die 1903 in Rangoon gestiftete „Gesellschaft der Lehre des Buddha" (Buddhasāsana Samāgama oder International Buddhist Society) mit der Zeitschrift „Buddhism"; in Japan die vorzügliche Zeitschrift „The Orient" (früher „Hansei Zasshi"), in San Francisco „The Light of Dharma".]

[1]) V. Trenckner (JPTS 1908, p. 119 f.) übersetzt mit „Überlieferung". Bei Ausgrabungen bediente man sich nämlich in alter Zeit der Körbe, die in einer Reihe von Arbeitern von Hand zu Hand gingen, um die ausgegrabene Erde von der Ausgrabungsstelle weiter zu befördern: so wurde in den „Piṭakas" der Schatz der Lehre durch eine lange Reihe von Lehrern und Schülern von alten Zeiten bis auf den heutigen Tag weiter überliefert . . . Ist es aber nicht einfacher (so fragt Winternitz II, 8, Anm. 1), an Behältnisse zu denken, in denen man Kleinodien, Familienschätze, von Geschlecht zu Geschlecht aufbewahrte?

[2]) Winternitz gibt den Ausdruck mit „Korb der Scholastik" wieder wegen der Form der hierher gehörigen Texte.

[3]) Es müssen in den buddhistischen Schulen ziemlich analoge Verhältnisse geherrscht haben, wie wir sie für die vedischen Schulen aus den Prātiśākhyas kennen (vgl. M. Müller, Rig-Veda-Prātiśākhya, Sanskrittext mit Übersetzung und Anmerkungen [1869] und dazu desselben Verfassers Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion 183 ff.). Offenbar hatten auch die zahlreichen Wiederholungen in unseren Texten nur den Zweck, zur Erleichterung des Gedächtnisses zu dienen, und es ist gewiß nicht zufällig, daß in den brahmanischen Prosawerken (Brāhmaṇas und Upaniṣaden) genau das nämliche sich beobachten läßt.

die mündliche Aufbewahrung des ganzen Kanons wesentlich erleichtert haben[1]). Nicht zu verwundern aber ist es bei der tief eingewurzelten Abneigung der Inder gegen den Gebrauch der Schrift zum Zwecke der Überlieferung von religiös-philosophischem Wissen, daß man noch lange, nachdem die Schrift zu profanen Zwecken in Gebrauch gekommen war, sich nicht entschließen konnte, sie in den Dienst der religiösen Lehrüberlieferung zu stellen. Daraus erklärt sich u. a. das Schweigen unserer heiligen Pāli-Texte in Hinsicht auf alle Dinge, die mit der Handhabung der Schreibkunst durch die Mitglieder der buddhistischen Mönchsgemeinden von selbst gegeben sind, und deren Erwähnung man berechtigt wäre da zu erwarten, wo unsere Texte sonst nicht müde werden, jeden, auch den unbedeutendsten Gegenstand aufzuführen, der einen Teil der Ausstattung des vihāra oder Mönchshauses bildete[2]). Daher steht nichts im Wege, jene Nachricht über die mündliche Überlieferung des buddhistischen Kanons zwei oder drei Jahrhunderte hindurch für vollkommen glaubwürdig zu halten. Wohl ist keine Frage, daß dieser nicht auf einmal entstanden sein kann, und es wird in Europa wenigstens keinen Gelehrten geben, der dem Selbstzeugnis des Kanons über seine endgültige Feststellung bald nach Buddhas Tod in dieser Form irgendwelchen

---

[1]) Wir hören von Dīghabhāṇakas und Majjhimabhāṇakas, d. i. von Lehrern (wörtl. Rezitatoren) des Dīgha- bzw. des Majjhima-Nikāya, vgl. Sum. part I, 15.

[2]) Für die gewerbsmäßige Handhabung der Schreibkunst zur Zeit der Entstehung des Mahāvagga spricht M. I, 49, 1 („wenn Upāli schreiben lernte, so könnte er nach unserm Tode ein bequemes und schmerzloses Dasein führen" — Worte der Eltern des U.). — Die Aufzählung der Schreibutensilien sollte man C. VI erwarten. Dieses argumentum ex silentio ist in unserem Falle ein vollgewichtiges. Auch auf M. III, 5, 9 kann hingewiesen werden, wo von einem Mönche die Rede ist, der allein die Kenntnis eines Suttanta (Traktates) besitzt, und, um ihn vor Vergessenheit zu bewahren, andere Mönche zu sich rufen läßt. Desgleichen findet A. Weber (ZDMG, 14, 29 ff.) in Dh. P. v. 352 ein Zeugnis für die bloß mündliche Überlieferung der Texte. Diese Strophe lautet:

„Wer frei von Gier, von Neigung frei,
Die Worte der Erklärung kennt,
Die ganze Schar der Laute kennt,
Die ersten und die folgenden,
Der weilt in seinem letzten Leib,
Heißt ein hochweiser, hoher Mann."

Wert beilegte[1]. Allein so viel ist doch sicher, daß einzelne Abschnitte daraus in eine sehr frühe Zeit hinaufreichen und schon vor dem Ende des ersten Jahrhunderts nach dem Tode Buddhas bekannt waren, während für andere ein weiteres Jahrhundert und noch mehr angenommen werden muß. Ein „Kenner" der piṭakas (peṭakino) wird freilich erst auf einer der sog. Bharhut-Inschriften erwähnt, welche (nach Hultzsch) der Zeit vom zweiten auf das erste vorchristliche Jahrhundert angehören. Dieselben Inschriften erwähnen einen „Kenner der fünf Nikāyas" (pañcanekāyiko), eine Bezeichnung, die für eine andere Einteilung des Kanons neben Tipiṭaka üblich ist[2].

Nach dem Autor zu forschen wäre vergebliche Mühe. An Gotama, unsern Buddha, ist sicher nicht zu denken. Höchstens können einige Formeln und vielleicht auch die eine oder andere Sentenz von ihm herrühren; aber eigene Aufzeichnungen von Buddhas Hand sind so wenig auf uns gekommen wie Biographien aus seiner Zeit; man darf sagen: solche hat es überhaupt nicht in Indien gegeben. Das Interesse an dem an äußerlichen Geschehnissen so überaus armen Leben eines indischen Asketen trat naturgemäß völlig zurück hinter dem Anteil, den seine Jünger an der Lehre ihres Meisters nahmen, ganz abgesehen davon, daß man in Indien den Begriff „Biographie" überhaupt kaum gekannt hat. Es ist aber auch fraglich, ob die unmittelbaren Schüler des „Erhabenen" (bhagavā) schon die Abfassung

---

[1] C. XI. Über das Verhältnis dieses (und des folgenden) Khandhaka (Abteilung) zu den vorhergehenden vgl. SBE vol. XIII, p. XXI f.

[2] ZDMG, 40, 79. — Die im Texte gegebene mutmaßliche Zeitbestimmung ist im wesentlichen die Ansicht von Rhys Davids und Oldenberg (vgl. die Einleit. der betr. Bde. der SBE), zu denen jetzt noch Winternitz (Gesch. d. ind. Litt. II, 4 ff.) und Geiger (Pāli S. 6) hinzukommen. Einzeluntersuchungen, die sich auf innere Indizien sei es sachlicher oder sprachlicher Natur stützen, werden mit der Zeit auch hier zu einem Resultate führen und vielleicht wenigstens den terminus ante quem non zu bestimmen erlauben. Seltener stehen uns äußere Indizien von einiger Zuverlässigkeit zu Gebote, wie z. B. bei Th. I, wo wir dem Kommentar (Paramattha Dīpanī des Dhammapāla, welcher im 6./7. Jahrhundert zu Nālanda in Indien lehrte) zu v. 386 entnehmen, daß die redaktionelle Fixierung dieses Verses nicht vor der 3. saṅgīti (Konzil) stattgefunden hat, d. h. nicht vor 242 v. Chr. Von den Texten mit disziplinärem Charakter werden das Pātimokkha (Beichtformular) und die Upasampadākamma-vācās (Aufnahmeakte) als die ältesten gelten dürfen. Beide Texte existieren unabhängig vom Tipiṭaka, was in ihrem liturgischen oder quasiliturgischen Zwecke seine Erklärung finden mag.

unserer Texte in Angriff genommen haben. Auf alle Fälle indes enthält das Vinaya-piṭaka das treuste Bild der Lebensweise der ursprünglichen Jünger Gotamas und das Sutta-piṭaka ihren Glauben in der ältesten Form[1]). Das beträchtlich jüngere Abhidhamma-piṭaka setzt seinerseits nicht, wie man früher glaubte, dem Lehrgebäude eine metaphysisch gestaltete Krone auf, sondern trägt die nämlichen Lehren vor, wie das Sutta-piṭaka, nur in einer mit peinlicher Genauigkeit durchgeführten scholastisch-schematisierenden Form[2]).

Verglichen mit der Sanskrit-Tradition ist unsere Pāli-Überlieferung verhältnismäßig rein von phantastischen Zutaten. Auch ist sie historisch um etliche Jahrhunderte früher bezeugt als jene, und sprachlich genommen setzt zwar das Pāli des Sanskrit voraus, ähnlich wie das Italienische das Latein, dennoch aber ist das Sanskrit unserer buddhistischen Literatur bedeutend jünger als das Pāli der soeben besprochenen Literatur.

Jede einzelne der zu ihr gehörenden Schriftmassen umfaßt wieder mehrere Werke, in denen neben zahlreichen Wiederholungen auch wirkliche Entlehnungen sei es des einen Werkes aus dem anderen oder beider aus einer älteren, nicht mehr vorhandenen oder bereits verarbeiteten Quelle vorkommen[3]).

6. Schon frühzeitig begab man sich daran, diese Werke zu interpretieren, sodaß fast gleichzeitig mit ihnen eine tradi-

---

[1]) Der Sprachgebrauch ist sich hinsichtlich dessen, was mit sutta bezeichnet wurde, nicht immer gleich geblieben. Ursprünglich scheint sutta nicht das Sutta-Piṭaka, sondern einen Teil des Pāṭimokkha bedeutet zu haben im Unterschied von dhamma, welches die einzelne Regel bedeutete. Es ergibt sich dies aus dem Pāṭimokkha selbst (vgl. das 73. Pācittiya, zitiert C. III, 34, 2, desgl. vgl. M. I, 36, 14; 37, 14; C. IV, 14, 19; 22, 23; IX, 5, 1). Für sutta als Lehrrede im späteren Sinne war der Ausdruck suttanta gebräuchlich (vgl. M. III, 5, 9; C. IV, 4, 4; VI, 6, 2 u. ö., dagegen M. P. S. IV, 8—11).

[2]) Diese Bemerkung (vgl. Hibbert Lectures 1881, 49) würde nur dann eine Beschränkung erleiden, wenn die noch unedierten Abhidhamma-Werke von den bis jetzt edierten erheblich abwichen. Stücke, wie das von Eugène Burnouf (Introd. 449, abgedruckt in SBE vol. XII, p. LII) aus der Abhidharma-Koṣa-vyākhya (der Sanskrit-Tradition) ausgehobene, können in der Tat den Glauben erwecken, daß das 3. Piṭaka seine Stärke in metaphysischen Problemen suche. — Der Name „Abhidhamma" deutet jedenfalls auf seine Beziehung zum dhamma und heißt wörtlich „Ober- oder Nebengesetz", die Ergänzung des dhamma.

[3]) So haben wahrscheinlich M., C. u. D. die gleichlautenden Partien einem älteren Texte entlehnt, doch hat allem Anscheine nach auch M. (IV, 28 ff.) aus D. (M. P. S.) geschöpft, ebenso M. I, 6 (desgl. S.) aus A.

tionelle Interpretation einhergeht, von welcher sich noch Bruchstücke im Anschluß an eines der ältesten Werke der Pāli-Literatur, das sog. Pāṭimokkha, eine Art Beichtformular, erhalten haben. Auch fehlt es nicht an sonstigen Anzeichen, die dafür sprechen, daß eine längere Reihe älterer Kommentare (Aṭṭhakathā) den aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert stammenden des großen Kommentators Buddhaghosa vorausging.

Dieser Gelehrte, dessen Heimat dieselbe indische Provinz Magadha war, in welcher sich Buddhas Lehre am frühesten ausgebreitet hatte, entfaltete seine schriftstellerische Tätigkeit im hochberühmten Mahāvihāra zu Anurādhapura auf Ceylon. König dieser Insel war in damaliger Zeit Mahānāma (458—480), unter welchem besagtes Mönchshaus, nachdem es von Mahāsena (275—302) zerstört worden war, seiner vorigen Bestimmung zurückgegeben wurde. Buddhaghosa war in der Absicht nach Ceylon gekommen, die in singhalesischer Sprache abgefaßten buddhistischen Kommentare in das Pāli zu übertragen. Kommentare in der Mundart der Ceylonesen gab es nämlich schon seit der Einführung des Buddhismus auf Ceylon durch Mahinda, den Sohn des indischen Königs Asoka (um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.). Gleich den Pāli-Texten, an die sie sich anlehnten, waren auch diese Kommentare bis zur Regierung des Königs Vaṭṭagāmani (s. o.) zuerst mündlich (mukhapāṭhena) überliefert, alsdann aber aufgeschrieben worden, „auf daß die Religion zu allen Zeiten bestehen möchte". So ist es denn nicht unwahrscheinlich, daß Buddhaghosa bei seinen Kommentierungsarbeiten noch Handschriften aus der Zeit der erstmaligen schriftlichen Aufzeichnung des Kanons zu Rate gezogen habe; und wenn er sich wiederholt auf „die Alten" (porāṇā) beruft, so können ihm dabei Ansichten vorgeschwebt haben, welche in den von Mahinda mitgebrachten Kommentaren niedergelegt waren[1].

---

[1]) Unsere Quellen für alle diese Verhältnisse sind die ceylonesischen Chroniken Dīpavaṃsa (zwischen 352 und 450 n. Chr.) u. Mahāvaṃsa (Beginn des 6. Jahrh. n. Chr.). Über die Bedeutung der Schule des Mahā-Vihāra zu Anurādhapura sprechen sich sehr anerkennend aus: Buddhaghosa in der Einleitung zu seiner Sumaṅgala Vilāsinī (Kommentar zu D.) part I, 1 und Dhammapāla in seiner Paramattha-dīpanī (Komm. zu Th. I), indem sie (fast übereinstimmend) sich rühmen, Mahāvihāravāsīnaṃ samayaṃ avilomayaṃ („der rechten Lehre derer im Mahāvihāra") zu folgen.

II. Die Kulturzustände im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit.

7. Im „Mittellande" (Majjhimadesa, Sanskrit Madhyadeśa), in einer Landschaft, die von alters her am meisten unter allen im Jambu-Eilande (Jambudvipa) in Ehren gehalten wurde, ist, wie die Überlieferung meldet, die Heimat des „Weisen aus dem Sakya-Geschlechte" (Sakyamuni) zu suchen, und innerhalb der Grenzen dieses Gebietes liegen auch die Stätten, welche er auf seinen Wanderungen berührte. Die ältere buddhistische und die jüngere brahmanische Literatur geben zwar diese Grenzen nicht übereinstimmend an [1]), doch ist der Schauplatz des öffentlichen Auftretens des Buddha sicher nördlich und südlich vom mittleren Laufe des Ganges zu suchen. Die Städte Sāvatthi (jetzt Sahet Mahet), Kosambi (jetzt Kosann), Rājagaha (jetzt Rājgir) und Vesāli (jetzt Besarh) bezeichnen die am weitesten voneinander abstehenden Punkte. Hier lag das Magadha-Reich, das heutige Süd-Behar, über welches zu Buddhas Lebzeiten Seniya-Bimbisāra (537—485) und darauf Ajātasattu (485—453) herrschte; ferner das Land der Kosala (jetzt Oudh) mit seinem König Pasenadi, welchem auch das Land Kāsi untertan war, das zu seiner Hauptstadt das industriereiche und gelehrte Benares (Bārāṇasi oder Kāsi) hatte. Im Südosten grenzte an Kāsi Avanti (jetzt Malva), welches Ujjeni (Sanskrit Ujjayini, Ὀζήνη der Griechen) zur Hauptstadt hatte, wo damals der wegen seiner Grausamkeit berüchtigte Pajjota (Sanskrit Pradjota oder Caṇḍapradjota) König war [2]).

Das Gebiet der Sakya haben wir zwischen dem in der buddhistischen Literatur oft erwähnten Flusse Aciravati (= Rapti) im Nordosten von Oudh und den nepalesischen Vorhöhen des Himālaya zu suchen; im Osten bildet das Flüßchen Rohiṇi, das noch heute so heißt, den Abschluß. Oldenberg bestimmt den Bezirk noch genauer, indem er die Kreise Binayakpore, Bansee und die westliche Hälfte von Haveli als dessen Bestandteile nennt,

---

[1]) M. V, 13, 12 gibt als Grenzen an: im O. die Stadt Kajangala und jenseits derselben Mahāsālā, im SO. den Fluß Salalavati, im S. die Stadt Setakaṇṇika, im W. die Brahmanenstadt (nebst Distrikt) Thūṇa, im N. das Usiradhaja-Gebirge. Über die Angaben der brahman. Literatur vgl. Lassen, Ind. A. I[2], 119; Cunningham, Anc. Geogr. of India I, 440.

[2]) Vgl. M. VII, 1, 23 ff.

die „ganz ungefähr . . . ein Drittel des Umfangs der Mark Brandenburg" ausmachen mögen. Das Land ist zu Buddhas Zeit sicher hochkultiviert gewesen [1]; für den Anbau von Reis ist es mit seinen tief gelegenen Ebenen und dem unerschöpflichen Reichtum an Wasseradern, die dem Gebirge entströmen, wie geschaffen; und daß der Reichtum an dieser geschätzten Körnerfrucht recht beachtenswert gewesen sein muß, darauf scheinen die Namen von Buddhas Vater (Suddhodana „Reinreis") und von seinen vier Brüdern („Klarreis", „Starkreis", „Weißreis", „Unermeßlicher Reis") zu deuten, wenn letztere auch nur fingiert sein mögen. Wenn wir von einem „Staate" der Sakya reden wollen, so dürfen wir dabei unsere Erwartungen nicht zu hoch spannen. Es wird sich um nichts weiter als um einen kleinen Raubstaat handeln, der es verstanden hat, im Schatten der großen benachbarten Monarchieen sein Dasein zu fristen. Der Stolz der Sakya war deshalb nicht im geringsten beeinträchtigt, ja, er war geradezu sprichwörtlich! Aber es heißt denn doch Suddhodana gar zu viel Ehre antun, wenn man ihn „Großkönig" genannt hat; eine hochtönende Bezeichnung, die übrigens der älteren Tradition fremd ist und der Wahrheit gewiß nicht entspricht, da wir in Buddhas Vater nur etwa das zu suchen haben, was wir einen adeligen Großgrundbesitzer nennen würden.

Über die politische Geographie möge noch gesagt werden, daß sich an jene größeren Staatengebilde kleinere Freistaaten und Freistädte anschlossen; so an Magadha die blühende Freistadt Vesālī, wo das Geschlecht der Licchavi die Oberhand hatte, während unsere Sakya mit ihren aristokratischen Oberhäuptern an Kosala sich anlehnten [2]. Wir hören von den Mallas von Kuśinagara und Pāvā; von mächtigen Bündnissen der Grenz-

---

[1] Es ist überhaupt ein alter Irrtum zu meinen, Indien habe sich zu Buddhas Zeiten in einem bedauernswerten Zustande geistlicher und weltlicher Knechtschaft befunden: eine Annahme, die ja dadurch erklärlich wird, daß man in Buddha den Volksbeglücker und Sozialreformer sah. So wenig er dies gewesen ist, so sicher gab es damals in Indien blühende Städte und Dörfer, die von machtvollen Fürsten zu wohlgeordneten Staatswesen zusammengefaßt wurden, deren Wohlstand durch die (nach unserem Geschmack freilich absonderliche) Wertschätzung der „Stadtschönen" d. h. Hetären seitens der hohen und höchsten Kreise treffend gekennzeichnet wird! Jedenfalls stimmen buddhistische wie brahmanische Quellen darin überein, daß damals die Lebensführung in Indien durchaus behaglich, die Lebensbedingungen recht günstig waren.

[2] Vgl. M. P. S. II, 18 f.; M. VIII, 1.

bewohner gegen die fürstliche Alleinherrschaft, und von Anstrengungen, die diese machte, sie zu sprengen. Die nachmalige Hauptstadt des Magadha-Reiches, Pāṭaliputta (jetzt Patna), verdankt, wenn wir recht unterrichtet sind, solchen wiederholten Einfällen der Vajji (Vṛjji), die nördlich vom Ganges saßen, in das Gebiet von Magadha, seine Anlage und Befestigung durch Sunidha und Vassakāra, die beiden Staatsminister des Königs Ajātasattu, des Sohnes und Nachfolgers von Bimbisāra [1]).

8. Der Himmelsstrich, unter welchem diese Staaten und Städte liegen, hat alle Licht- und Schattenseiten eines tropischen Klimas. Von Jahreszeiten zählte man damals auch wie heute bloß drei: die kühle, heiße und feuchte Jahreszeit [2]). Fast mühelos gewann man dem Boden ab, was man zum Leben bedurfte, und behielt auch noch für solche etwas übrig, die nicht arbeiten, sondern die sich der Beschaulichkeit hingeben wollten. Fälle großer Üppigkeit [3]) scheinen zu jenen Zeiten, in die uns die älteste buddhistische Überlieferung versetzt, nicht gerade selten und die Sittenzustände [4]) nicht allerorts die besten gewesen zu sein. Reiche und Große besaßen ihre ausgedehnten Paläste, die der Jahreszeit entsprechend eingerichtet waren [5]). Besonders hohen Wert legte man auf kostbare Einrichtung und Kleidung. Tücher von Benares und Sivi (im Norden) waren, wenn wir dem Kommentator Buddhaghosa glauben dürfen, seit alten Zeiten

[1]) M. P. S. I, 26 f. (M. VI, 28, 7 f.).

[2]) Vgl. M. I, 7, 1; C. VII, 1, 1.

[3]) Vgl. S. N. v. 102, wo einer, der eko bhuñjati sādūni („der die süßen Dinge allein aufzehrt“), als ein Mensch verschrien wird, der auf seinen (wahren) Vorteil nicht bedacht ist. Übrigens redet aus dem Kasibhāradvāja S. (init.) im S. N. eine dem asketischen Faulenzerleben keineswegs holde Gesinnung. In der Regel aber wird ein bettelnder Asket kaum irgendwo vergebens um eine milde Gabe angesprochen haben.

[4]) Vgl. was M. VIII, 1 über die Kurtisane Ambapālikā gesagt wird, und wie durch sie Vesāli zur höchsten Blüte gekommen sei.

[5]) „Die Tradition läßt auch den künftigen Buddha seine Jünglingsjahre in drei solchen Palästen zubringen, ein Leben, dessen Hintergrund dieselbe Szenerie war, deren wunderbare Pracht unverändert damals wie heute die Wohnungen der indischen Großen umgab: schattige Gärten mit Lotusteichen, auf denen schwimmenden Blumenbeeten gleich die leicht bewegten bunten Lotusblüten im Sonnenglanz strahlen und abends weithin ihre Düfte verbreiten, und außerhalb der Stadt die Parkanlagen, nach welchen die Ausfahrten oder die Elefantenritte sich richten, wo vom Geräusch der Stadt entfernt unter dem Schattendach hoher, dichtbelaubter Mangos, Pippalas und Salbäume Ruhe und Einsamkeit den Kommenden empfängt“ (Oldenberg).

durch ihr feines Gewebe berühmt. Auch Goldstoffe wurden dazu verwendet; goldene Armbänder pflegten des Schmuckes halber paarweise an beiden Armen getragen zu werden. Die Zahl der Gespanne, die Leuten aus der Khattiya-(Adels-)Kaste zu eigen gehörten, mag sie auch übertrieben sein, läßt gleichwohl auf die Pracht schließen, die bei feierlichen Anlässen entfaltet wurde [1]. Dennoch war von einem eigentlichen Klassenhaß nichts zu bemerken, und nicht einmal jene Schranken, welche alte Satzungen zwischen der ackerbau- und gewerbetreibenden Bevölkerung, dem Adel und dem Priestertum aufgerichtet hatten, ließen die gesellschaftlichen Gegensätze in solcher Schärfe hervortreten, wie dieses auf Grund der brahmanischen Gesetzbücher für eine spätere Zeit allerdings angenommen werden muß. Ein Band gegenseitigen Vertrauens hielt alle umschlungen. „Zu jener Zeit blieben die Menschen bei der Wahrheit und hielten ihr gegebenes Wort," heißt es in einem unserer Texte [2]. Mehr als alles andere aber trug ein Umstand dazu bei, die Menschen der verschiedensten Lebensstellung einander nahe zu bringen. Es war dies die Überzeugung, die alle teilten, daß Reichtum und Genuß für das wahre Lebensglück nur ein Hemmnis sei, und daß Freiheit und Friede ebenso wenig im Palaste wie in der Hütte wohnen, sondern einzig und allein im „hauslosen Stande", in der „Heimatlosigkeit".

„Hausleben eine Fessel ist, Unreinheitsstätte;
Frei wie die Luft allein ist Hausverlassen" [3].

9. Seit wann sich diese Denkweise in Indien eingebürgert hat, wer kann es sagen? — Manches spricht dafür, daß die berufenen Wächter über das Herkommen in Glaube und Sitte, die

[1] Als Muster eines indischen Parkes damaliger Zeit mag das Jetavana bei Sāvatthī gelten, in welchem Buddha so gern verweilte. Drei Paläste für die drei Jahreszeiten besaß u. a. der Jüngling Yasa, dessen Bekehrung M. I, 7 erzählt wird. Es wäre ein Leichtes, eine ziemlich eingehende Beschreibung der Haus- und Zimmereinrichtung der indischen Großen, ihrer Kleidung usw. zu liefern, bloß an der Hand der buddhistischen Texte. Die Erklärung von M. P. S. V, 26 durch Buddhaghosa (Sum.) scheint die Annahme zu rechtfertigen, daß das Benares-Tuch wegen seiner Güte sehr geschätzt war (Kāsikavatthaṃ hi sukhumattā telaṃ na gaṇhati „das Tuch von Kāsi [d. i. Benares] nimmt wegen seiner Feinheit kein Öl an"). Vgl. überdies M. VIII, 2 und die Anmerkung in SBE vol. XVII, p. 195. Über das Sivi-Tuch (Siveyyaka dusa) vgl. M. VIII, 1, 29. Goldener Kleider geschieht Erwähnung z. B. M. P. S. IV, 44 ff., auf das Tragen zweier goldener Armbänder an einem Arm spielt S. N. v. 47 an. Beispiele von königlichen Prunkzügen finden sich in den Suttas und sonst in Menge z. B. Sāmaññaphala-S. init.

[2] C. VII, 1, 3.

[3] S. N. v. 406.

Brahmanen, anfangs gegen die sich Bahn brechende asketische Richtung geeifert[1]) und erst, als sie ohne Erfolg blieben, sich dazu entschlossen haben, auch diese Äußerung des religiösen Sinnes wie so manche andere unter ihren Schutz zu nehmen und gesetzlich zu regeln. Doch wie dem auch sein mag, so viel ist sicher: ein halbes Jahrtausend vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung war der „Bettelmönch" (bhikkhu, Sanskrit bhikṣu) mit seinen Unterarten, als da sind der Wandermönch (paribbājaka, Skt. parivrājaka) und der Waldeinsiedler (vānapattha, Skt. vānaprastha, die *ὑλόβιοι* des Megasthenes), in jenen Gegenden keine fremdartige Erscheinung.

Gleichzeitig stand das Sektenwesen in voller Blüte. Berühmte Lehrer (titthakara, Skt. tīrthakara, von denen wir aber bis auf einen, den Stifter der noch heutigentags in Indien bestehenden Jaina-Sekte, Nigaṇṭha Nātaputta[2]), genannt Mahāvīra „der große Held", kaum mehr als die bloßen Namen kennen, verfochten in Rede und Gegenrede ihre Ansichten, und von ihnen hatte wieder jeder seinen Jüngerkreis um sich, heilsbegierige Schüler, die nach des Meisters Anweisungen ein mehr oder weniger strenges Leben führten[3]). Neben nichtbrahma-

[1]) Vgl. Aitareya-brāhmaṇa VII, 13, 7 kiṃ nu malaṃ kim ajinaṃ kim u śmaśrūṇi kiṃ tapaḥ putraṃ brahmāṇa icchadhvaṃ sa vai loko 'vadāvadaḥ d. i. „wozu der Schmutz (die Vernachlässigung des Äußeren), wozu das Fell (als Kleid), wozu die Barthaare (nicht geschnitten), wozu die Glut (als Buße)? Einen Sohn sollt ihr, Brahmanen, euch wünschen, dieser fürwahr ist die unbestrittene (sichere) Welt (für ihn)!"

[2]) Nigaṇṭha Nātaputta ist die buddhistische Bezeichnung für den Stifter der Jaina-Sekte (vgl. M. VI, 31, 2; C. V, 8, 1). Sein eigentlicher Name ist Vardhamāna, Sohn des Siddhārtha von Kuṇḍapura oder Kuṇḍagrāma (von Jacobi SBE vol. XXII, p. XI mit dem Koṭigāma der buddhistischen Texte [vgl. M. VI, 29, 1] identifiziert und für eine Vorstadt von Vesālī gehalten, wo es viele Anhänger des Nigaṇṭha Nātaputta gab; vgl. M. VI, 31).

[3]) Außer zahlreichen Belegen dafür in den brahmanischen und buddhistischen Schriften haben wir auch das Zeugnis des Megasthenes, des Gesandten des Seleucus Nicator am Hofe des Candagutta (ca. 300 v. Chr.) bei Strabo 15, 60 (pag. 713): (*τοὺς ὑλοβίους*) *ζῶντας ἐν ταῖς ὕλαις ἀπὸ φύλλων καὶ καρπῶν ἀγρίων, ἐσθῆτος φλοιῶν δενδρείων, ἀφροδισίων χωρὶς καὶ οἴνου.* Gegen die dabei zum Vorschein kommenden Auswüchse erhob (nicht als der letzte) Gotama Buddha seine Stimme; vgl. Dh. P. v. 141:

„Nicht Nacktgehen, Schmutz, Asketenhaartracht,
Nicht Fasten, Schlafen auf der bloßen Erde,
Mit Staub sich schmieren, unbeweglich Sitzen*)
Reinigt den Menschen, der die Gier nicht aufgab."

*) Alles Hinweise auf verschiedene Arten der Askese.

nischen Sektenstiftern, sechs an der Zahl[1]), gemeinhin als Samaṇas oder Asketen bezeichnet, wirkten brahmanische Schulen und Sekten der verschiedensten Richtung, darunter solche, die altvedischen Ursprungs waren, wie die Addhariya-(Adhvaryu-), die Tittiriya-(Taittirīya-), die Chandoka-(Chāndogya-)Brahmanen und andere, die sich des emporkeimenden Asketismus bemächtigt hatten, wie die Brahmacariya-Brahmanen, zu welchen letzteren die Ājīvakas zu rechnen sind[2]), sowie die Jaṭilas, die ihr Haar geflochten trugen und Waldeinsiedler waren. In der Regel an gewissen Tagen, beim Eintritt in die lichte oder dunkle Monatshälfte (die durch den zunehmenden bzw. abnehmenden Mond bestimmt wird), wo nach althergebrachter Weise religiöse Feierlichkeiten (upavāsa, uposatha) viel Volk an den Opferplätzen zum Neu- und Vollmondsopfer (darśapūrṇamāsa) zusammenführten, verkündigten diese Sektenhäupter ihre Lehre, ihren dhamma, wie man sagte, wobei sie nicht selten zu heftigen Angriffen auf ihre Gegner oder Nebenbuhler übergingen. Da flogen denn wohl mitunter Reden hinüber und herüber, die weiter nichts als Schimpfereien waren; der Gegner ist ein Narr, ein Schwachkopf, und was er lehrt, ist eitel Lug und Trug u. dgl.[3]).

Eine Frage aber spornte gleichwohl alle, wenn wir die Skeptiker (*natthika*, Skt. *nāstika*, die eigentlichen Nihilisten) ausnehmen, zum eifrigen Nachdenken an, die Frage nämlich: *wie ist die Erlösung, das Heil, die Ruhe, der Friede zu finden?* Die einen hatten diese, die anderen jene Lösung in Bereitschaft und erörterten lebhaft das Thema „*vom rechten und verkehrten Wege*“[4]), d. h. vom Wege, der zum höchsten Glück hinführt oder nicht. Groß war die Spannung, mit der Hoch und Niedrig, Jung und Alt der Predigt dieser Heilslehrer lauschte. Wenn dann auch häufig genug bittere Enttäuschungen auf allzu überspannte Erwartungen folgten, so

---

[1]) Die Namen der sechs Sektenstifter (vgl. z. B. S. N. III, 6; M. P. S. V, 6) sind: Purāṇa-Kassapa, Makkhali-Gosāla, Ajita-Kesakambali, Pakudha-Kaccāyana, Sañjaya-Belaṭṭhiputta und Nigaṇṭha-Nātaputta. Es sei dahingestellt, ob in dem Bericht des Königs Ajātasattu (Sāmaññaphala-S.) über die ihm seitens dieser Lehrer auf seine Frage nach dem zeitlichen Gewinn des religiösen Lebens zuteil gewordenen Antworten ein Körnchen geschichtlicher Wahrheit enthalten ist.

[2]) Eine Aufzählung der Brahmanenschulen s. D. I, 12, 1, 10 (Tevijja-Sutta I, 10). — In SBE vol. XIII, p. 90 wird Ājīvaka als einer aus der Sekte der nackten Asketen erklärt, allein es tritt nicht hervor, auf welchen Grund hin.

[3]) Vgl. S. N. v. 878 ff. [4]) Vgl. Tevijja-S. 1, 3.

machte das gepreßte Herz sich dennoch nicht in Klagen Luft, sondern erneuerte seine Versuche nur mit anderen Mitteln. Denn ein Ausweg aus dem Leiden, das wußte man, kann und muß gefunden werden, und einer von denen, die mit dem Anspruch auftraten, ihn wirklich gefunden zu haben — nicht der erste noch der letzte der Heilslehrer, die Indiens Geschichte aufzuweisen hat, aber glücklicher und erfolgreicher als die anderen — war Gotama, genannt der Buddha.

10. Wir glauben die Bedeutung seines Werkes nicht zu mindern, indem wir ihm nur soviel Ursprünglichkeit zuerkennen, als ihm tatsächlich innewohnt. Buddhas Neuerungen beruhten auf etwas anderem, als worauf sie beim ersten Bekanntwerden der reichen buddhistischen Literatur zu beruhen schienen. Vergleiche mit jenem Ergebnis, welches die Einheit der abendländischen Christenheit auflöste, haben als durchaus unzutreffend wieder aufgegeben werden müssen. Leugnete Buddha die Autorität des Veda, der heiligen Schriften der Brahmanen, so hatten dasselbe auch schon andere vor ihm getan, wie denn überhaupt eine freiere Auffassung damals kaum mehr etwas Anstößiges hatte [1]). Auch auf brahmanischer Seite unterschied man im Veda einen Werkteil (karmakāṇḍa) und einen Wissensteil (jñānakāṇḍa) und, während man einerseits das vedische Ritual für überflüssig erklärte, war man anderseits bemüht, die Theologie des Veda nach freiem Ermessen umzudeuten. Wenn nun unter solchen Verhältnissen sich einzelne erkühnten, noch einen Schritt weiter zu gehen und den Veda völlig preiszugeben, wer wollte ihnen dies verdenken! Und so bildeten denn wirklich in den Ländern am mittleren Lauf des Ganges, wo Buddha seinen Ruf ertönen ließ, die Anhänger des Alten und des Neuen oder, wie sie allgemein hießen, die Brāhmanas und Samaṇas keine durchaus unverträglichen Gegensätze. Sie verkehrten in ungezwungenster Weise miteinander, wiewohl im gesellschaftlichen Leben nach wie vor die Brahmanen tonangebend blieben. Es gab Brahmanendörfer (brāhmaṇagrāma), d. h. Dörfer, in denen Brahmanen in größerer Zahl zusammenlebten und deren Einkünfte ihnen wohl auch zu Opferwerken zuflossen. So im Kosala-Gebiete das an der Aciravatī (der heutigen Rapti) gelegene Mana-

[1]) Vgl. Äußerungen wie Bṛhadāraṇyaka-up. IV, 3, 22: tatra ... devā a-devā, vedā a-vedā da (d. i. auf dem Standpunkte des Einsseins mit brahman) sind die Götter Nicht-Götter, die Vedas Nicht-Vedas.

sākaṭa und im Magadha-Lande das am Dakkhiṇāgiri („südlicher Berg“, d. h. südlich von Rājagaha) gelegene Ekanaḷā. Brahmanen bekleideten hohe und einflußreiche Ämter in fürstlichen Diensten; sie hatten Überfluß an irdischem Besitz [1]. Der Opferkult machte immer noch einen Hauptteil ihrer Sorgen und Arbeiten aus. Die alten Hymnen wurden, wo opferkundige Priester wohnten, fleißig aus dem Gedächtnis vorgetragen [2]. Kurzum, es lebte das Alte fort neben dem Neuen in gegenseitiger Duldung. Und wie nahe standen sich nicht die aus dem Brahmanismus entsprungenen und die ihm in unabhängigem Geiste entgegentretenden Sekten! Wenn es je zwischen ihnen zu Auseinandersetzungen kam, so nahmen diese weit eher den übrigen Samaṇa-Sekten als den Brahmanen und brahmanischen Schulen gegenüber einen schärferen Charakter an. Gotama Buddha selbst, der zu den Samaṇas gerechnet wurde, lebte mit den Brahmanen auf freundschaftlichem Fuße. Unliebsame Szenen, dergleichen man so gern geneigt ist zu erwarten, spielten sich höchst selten ab und waren, wo sie vorkamen, nie eigentlich bitter und erregt. Für die keineswegs feindselige Haltung des Brahmanismus aber spricht vielleicht nicht wenig auch der Umstand, daß Buddha sogar an den heiligen Stätten (cetiya) der Gegner [3] seine Lehren vorzutragen keinen Anstand zu nehmen brauchte. Umsomehr aber war ihm von seinem freieren Stand-

[1] Vgl. Tev. S. 1, 1, wozu Buddhaghosa die Bemerkung macht, daß die Brahmanen wegen der schönen Lage von Manasākaṭa am Flusse ihre Hütten aufschlugen und da auf- und abgingen, ihre mantras (Hymnen) rezitierend. Über Ekanaḷā vgl. S. N. I, 4. — Wir lernen aus M. P. S. I, 1, 2 einen Brahmanen als Premierminister des Königs Ajātasattu von Magadha kennen. Von der Wohlhabenheit der Brahmanen und den nicht gerade besonders ehrenvollen Mitteln, wodurch sie dazu gekommen, redet Buddha im S. N. v. 283 ff.

[2] Dafür zeugen viele Stellen im S. N., vgl. z. B. v. 966 (mantapāragū = in den Hymnen bewandert), v. 568 (Sāvittī chandaso mukhaṃ = die Sāvittī [Sāvitrī] d. i. Rv. III, 62, 10 ist der Haupthymnus), v. 457 (Sāvittiṃ pucchāmi tipadaṃ catuvīsatakkharaṃ = nach der S. frage ich, die aus 3 padas und 24 Silben besteht). Vgl. auch Tev. S. 1, 13 (u. ö.).

[3] Es ist kaum anzunehmen, daß die häufig erwähnten cetiyas den Buddhisten gehörten. Werden wir hinter dem Namen Udena, Gotamaka, Sattambaka, Bahuputta, Sārandada, Cāpāla (alle zu Vesāli, vgl. M. P. S. III, 2), Supatittha (zu Rājagaha), der Vajjīs (M. P. S. I, 4), Aggāḷava usw. die der Erbauer oder Eigentümer der betr. cetiyas zu vermuten haben? — Der ruhige Ton, in welchem Buddhas Unterredungen mit den Brahmanen gehalten zu werden pflegten, berührt nirgends angenehmer als in dem Tevijja-Sutta, in welchem doch Buddha eine Sprache führt, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt.

machte das gepreßte Herz sich dennoch nicht in Klagen Luft, sondern erneuerte seine Versuche nur mit anderen Mitteln. Denn ein Ausweg aus dem Leiden, das wußte man, kann und muß gefunden werden, und einer von denen, die mit dem Anspruch auftraten, ihn wirklich gefunden zu haben — nicht der erste noch der letzte der Heilslehrer, die Indiens Geschichte aufzuweisen hat, aber glücklicher und erfolgreicher als die anderen — war Gotama, genannt der Buddha.

10. Wir glauben die Bedeutung seines Werkes nicht zu mindern, indem wir ihm nur soviel Ursprünglichkeit zuerkennen, als ihm tatsächlich innewohnt. Buddhas Neuerungen beruhten auf etwas anderem, als worauf sie beim ersten Bekanntwerden der reichen buddhistischen Literatur zu beruhen schienen. Vergleiche mit jenem Ergebnis, welches die Einheit der abendländischen Christenheit auflöste, haben als durchaus unzutreffend wieder aufgegeben werden müssen. Leugnete Buddha die Autorität des Veda, der heiligen Schriften der Brahmanen, so hatten dasselbe auch schon andere vor ihm getan, wie denn überhaupt eine freiere Auffassung damals kaum mehr etwas Anstößiges hatte [1]. Auch auf brahmanischer Seite unterschied man im Veda einen Werkteil (karmakāṇḍa) und einen Wissensteil (jñānakāṇḍa) und, während man einerseits das vedische Ritual für überflüssig erklärte, war man anderseits bemüht, die Theologie des Veda nach freiem Ermessen umzudeuten. Wenn nun unter solchen Verhältnissen sich einzelne erkühnten, noch einen Schritt weiter zu gehen und den Veda völlig preiszugeben, wer wollte ihnen dies verdenken! Und so bildeten denn wirklich in den Ländern am mittleren Lauf des Ganges, wo Buddha seinen Ruf ertönen ließ, die Anhänger des Alten und des Neuen oder, wie sie allgemein hießen, die Brāhmanas und Samaṇas keine durchaus unverträglichen Gegensätze. Sie verkehrten in ungezwungenster Weise miteinander, wiewohl im gesellschaftlichen Leben nach wie vor die Brahmanen tonangebend blieben. Es gab Brahmanendörfer (brāhmaṇagrāma), d. h. Dörfer, in denen Brahmanen in größerer Zahl zusammenlebten und deren Einkünfte ihnen wohl auch zu Opferwerken zuflossen. So im Kosala-Gebiete das an der Aciravatī (der heutigen Rapti) gelegene Mana-

---

[1] Vgl. Äußerungen wie Bṛhadāraṇyaka-up. IV, 3, 22: tatra . . . devā a-devā, vedā a-vedā da (d. i. auf dem Standpunkte des Einsseins mit brahman) sind die Götter Nicht-Götter, die Vedas Nicht-Vedas.

sākaṭa und im Magadha-Lande das am Dakkhiṇāgiri („südlicher Berg", d. h. südlich von Rājagaha) gelegene Ekanaḷā. Brahmanen bekleideten hohe und einflußreiche Ämter in fürstlichen Diensten; sie hatten Überfluß an irdischem Besitz [1]). Der Opferkult machte immer noch einen Hauptteil ihrer Sorgen und Arbeiten aus. Die alten Hymnen wurden, wo opferkundige Priester wohnten, fleißig aus dem Gedächtnis vorgetragen [2]). Kurzum, es lebte das Alte fort neben dem Neuen in gegenseitiger Duldung. Und wie nahe standen sich nicht die aus dem Brahmanismus entsprungenen und die ihm in unabhängigem Geiste entgegentretenden Sekten! Wenn es je zwischen ihnen zu Auseinandersetzungen kam, so nahmen diese weit eher den übrigen Samaṇa-Sekten als den Brahmanen und brahmanischen Schulen gegenüber einen schärferen Charakter an. Gotama Buddha selbst, der zu den Samaṇas gerechnet wurde, lebte mit den Brahmanen auf freundschaftlichem Fuße. Unliebsame Szenen, dergleichen man so gern geneigt ist zu erwarten, spielten sich höchst selten ab und waren, wo sie vorkamen, nie eigentlich bitter und erregt. Für die keineswegs feindselige Haltung des Brahmanismus aber spricht vielleicht nicht wenig auch der Umstand, daß Buddha sogar an den heiligen Stätten (cetiya) der Gegner [3]) seine Lehren vorzutragen keinen Anstand zu nehmen brauchte. Umsomehr aber war ihm von seinem freieren Stand-

[1]) Vgl. Tev. S. 1, 1, wozu Buddhaghosa die Bemerkung macht, daß die Brahmanen wegen der schönen Lage von Manasākaṭa am Flusse ihre Hütten aufschlugen und da auf- und abgingen, ihre mantras (Hymnen) rezitierend. Über Ekanaḷā vgl. S. N. I, 4. — Wir lernen aus M. P. S. I, 1, 2 einen Brahmanen als Premierminister des Königs Ajātasattu von Magadha kennen. Von der Wohlhabenheit der Brahmanen und den nicht gerade besonders ehrenvollen Mitteln, wodurch sie dazu gekommen, redet Buddha im S. N. v. 283 ff.

[2]) Dafür zeugen viele Stellen im S. N., vgl. z. B. v. 960 (mantapāragū = in den Hymnen bewandert), v. 568 (Sāvittī chandaso mukhaṃ = die Sāvittī [Sāvitrī] d. i. Rv. III, 62, 10 ist der Haupthymnus), v. 457 (Sāvittiṃ pucchāmi tipadaṃ catuvīsatakkharaṃ = nach der S. frage ich, die aus 3 padas und 24 Silben besteht). Vgl. auch Tev. S. 1, 13 (u. ö.).

[3]) Es ist kaum anzunehmen, daß die häufig erwähnten cetiyas den Buddhisten gehörten. Werden wir hinter dem Namen Udena, Gotamaka, Sattambaka, Bahuputta, Sārandada, Cāpāla (alle zu Vesālī, vgl. M. P. S. III, 2), Supatittha (zu Rājagaha), der Vajjis (M. P. S. I, 4), Aggālava usw. die der Erbauer oder Eigentümer der betr. cetiyas zu vermuten haben? — Der ruhige Ton, in welchem Buddhas Unterredungen mit den Brahmanen gehalten zu werden pflegten, berührt nirgends angenehmer als in dem Tevijja-Sutta, in welchem doch Buddha eine Sprache führt, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt.

punkte aus erst recht alles, was bloß äußerlich den Menschen vom Menschen trennte, heiße es nun Kaste, Titel oder Kleid, völlig gleichgültig. Es kam ihm überhaupt nicht auf den Namen, sondern auf das Wesen, einfach und allein darauf an, daß jeder, ob Brahmane oder Samaṇa, der hohen sittlichen Aufgabe entsprach, die ihm vermöge seiner Erkenntnis gestellt war[1]. Auch war er sich bewußt, eben sowohl Brahmane als Samaṇa und darum ebenso gut keins von beiden zu sein. „Er hat die 63 verschiedenen Ansichten überwunden", verkündigt ein alter Text[2], aber nicht um an ihre Stelle eine andere „Ansicht (diṭṭhi, darśana), eine bloße Welt- und Lebensanschauung zu setzen, die doch keinen um ein Haar besser gemacht haben würde, vielmehr um diejenigen, die an ihn und sein dhamma glaubten, zur Würde eines „Ehrwürdigen" (arahā) „Erleuchteten" (buddha) zu führen.

Es brauchte schon Zeit, bis es allenthalben offenbar wurde, daß diese und keine andere Tendenz seinen Bestrebungen zugrunde liege. Von der Stunde an aber, da einmal hierüber volle Klarheit herrschte, war es auch aus und vorbei mit der wohlwollenden Stellung des Brahmanismus zum Buddhismus, und den Tieferblickenden wenigstens konnte es darum unmöglich entgehen, daß der Tag kommen werde, wo beide Gegner sich miteinander messen sollten. Unter keinen Umständen darf indes die nachmalige bittere Feindschaft zwischen Brahmanismus und Buddhismus, die mit der völligen Vertreibung des

---

[1]) Am lehrreichsten ist in dieser Beziehung das Schlußkapitel des Dh. P. mit Strophen wie 386. 391. 406:

„Wer andächtig und ehrbar sitzt,
Die Pflicht erfüllt, von Sünden frei,
Das höchste Ziel schon hat erreicht,
Den nenne einen Priester ich."

„Wer in Werken und Worten nicht,
Noch in Gedanken Sünde tut,
In allen dreien wohl bezähmt,
Den nenne einen Priester ich."

„Wer unter Feinden selbst nicht feind,
Unter Grausamen milde ist,
Nicht gierig unter Gierigen, —
Den nenne einen Priester ich."

Auch im S. N. begegnet man auf Schritt und Tritt dieser richtigen Schätzung der Menschen. [2]) S. N. v. 538.

letzteren aus Indien (ungefähr 1000 n. Chr.) endigte, uns verleiten, den Zeugnissen unserer ältesten Texte zuwider die verwandtschaftlichen inneren und die gesellschaftlichen äußeren Beziehungen beider in Abrede zu stellen. Natürlich ganz so glatt, wie die buddhistischen Schriften es darstellen, hat sich der Siegeszug des Weisen aus dem Sakya-Stamme nicht vollzogen. Indem dieser — oft mit bitterer Ironie und jedenfalls stets mit größter Entschiedenheit — das Opferwesen in Mißkredit brachte, die vedische Gelehrsamkeit als Torheit, wenn nicht geradezu als Schwindel bekämpfte und den brahmanischen Kastenhochmut nicht gerade glimpflich behandelte, mußte er sich notwendig viele Feinde machen. Aber der Brahmanismus war eben keine durch geschlossene Organisation mächtige Kirche, die sich obendrein des hilfsbereiten Schutzes eines mächtigen Staates zu erfreuen gehabt hätte; und das persönliche Ansehen der einzelnen Brahmanen war keineswegs unerschütterlich, wiewohl gerade der Einfluß einzelner besonders beliebter Brahmanen einem Erfolge Buddhas oder seiner Jünger oft hinderlich gewesen sein mag. In viel höherem Grade war dies der Fall gegenüber den gleichzeitigen Asketenhäuptern, vor allem der Jaina, die ja bekanntlich so viele Berührungspunkte mit der Lehre Gotamas zeigen, daß man oft nicht ohne weiteres zu entscheiden vermag, ob ein Text ihnen oder den Buddhisten zugehört. Da sind heftigere Reibungen nicht ganz ausgeblieben, und auf beiden Seiten sind Äußerungen gefallen, die es mit der Wahrheit nicht eben sehr genau nahmen; so z. B. wenn in einem buddhistischen Texte von den Jaina gesagt wird, sie seien ohne Glauben, ohne Moralität, ohne Scham usw.; oder wenn diese mit dem Spottverse dienten:

„Des Nachts auf weichem Lager ruhn,
'nen braven Trunk des Morgens tun,
Zu Mittag speisen, zur Nacht dann trinken,
Zuckerwerk essend in Schlummer sinken —
Zum Schluß ist dann die Erlösung gewonnen:
So hat sich's der Sakyasohn ersonnen."

11. Eine wirkliche Neuerung, durch welche der Buddhismus seine Vorbilder im Brahmanentum wie unter den Samaṇas weit hinter sich zurückließ, war, wie schon angedeutet, der Anspruch, oder vom brahmanischen Standpunkte aus beurteilt, die Anmaßung, keine Sekte zu sein wie die anderen, die alle

mehr oder weniger Eintagsfliegen waren, sondern eine Gesellschaft, welche an räumliche und zeitliche Schranken nicht gebunden, in Wahrheit also ein Staat im Staate war. Zu Lebzeiten Buddhas hatte man noch keine Veranlassung, diesem Anspruch Beachtung zu schenken, und da die Texte uns Buddha so, wie er lebte und lehrte, zu vergegenwärtigen suchen, bekommen wir auch nirgends von einem ernsten Zusammenstoß desselben mit den Brahmanen etwas zu hören. Diese mochten hoffen, daß sein Werk mit seinem Tode bald von selbst vergehen werde. Allein Buddha starb, und doch bestand seine Schöpfung fort. Sie war also nicht wie ein Kleid nur auf einen Leib zugeschnitten, sondern von unbestimmten zeitlichen und räumlichen Dimensionen. Ihr Stifter selbst ahnte nicht, daß und in welchem Umfange seine Prophezeiung zuschanden werden würde, die er seinem Lieblingsjünger Ānanda gegenüber tat: „Nicht lange Zeit, Ānanda, wird heiliges Leben bewahrt bleiben; fünfhundert Jahre, Ānanda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen.“ Beherrschte doch nach dieser Frist die buddhistische Gemeinde nicht nur Indien, sondern konnte ihre Apostel weit über die Grenzen Indiens mit unerhörtem Erfolge aussenden, den uns ganz neuerdings die Funde in den Sandwüsten von Turfan in so überraschender Weise bezeugt haben!

Aber die Gefahr, die der Buddhismus für den Brahmanismus bedeutete, wurde noch erheblich verschärft durch eine weitere wahre und wirkliche Neuerung. Nämlich der brahmanischen Engherzigkeit entgegen, welche die Teilnahme oder Nichtteilnahme an dem erlösenden Wissen von der unveränderlichen sozialen Stellung abhängig machte, in die einen jeden seine Abstammung gewiesen, sprach sich Buddha vielmehr dahin aus, daß äußere Rangabstufungen keinerlei Maßstab für die Befähigung zum Heile abgeben sollten. Auch der Niedriggeborene kann zur höchsten geistigen Würde emporsteigen.

Wie nun die ersterwähnte Neuerung den Kampf ums Dasein zwischen Brahmanismus und Buddhismus zur unausbleiblichen Folge haben mußte, so war die letzterwähnte geeignet, den Brahmanismus über die Grundlagen aufzuklären, auf denen sein Fortbestand in Indien beruhte. Allein es darf dabei doch nicht übersehen werden, daß Buddha an den Einrichtungen des sozialen Lebens selbst in keiner Weise rütteln wollte, wenn

er Leute aus allen Ständen als in Sachen des Heiles gleichberechtigt betrachtete:

„Geöffnet sei'n allen, die hören,
Der Ewigkeit Pforten."

Darum ist es auch durchaus unstatthaft, Buddha als sozialen Reformator hinzustellen, ein Versuch, den schon Köppen mit Recht zurückgewiesen hat[1]). Richtig ist allein, daß Buddha mehr als irgend ein anderer der Annäherung der verschiedenen Lebensstände aneinander durch die Empfehlung des Lebens im „hauslosen Stande", in der „Heimatslosigkeit", Vorschub leistete. Indessen gewahren wir bei ihm und seinen ersten Jüngern nichts von einer Vorliebe für die unteren Volksklassen. So viele Bekehrungsgeschichten wir auch aus unseren Pāli-Schriften kennen, beinahe überall figurieren in ihnen reiche und angesehene Leute. Eine Ausnahme scheint der Barbier Upāli zu machen; aber eben nur scheinbar: denn als Hofbarbier der Sakya nimmt er eine ganz besondere Stellung ein; er ist damit Hofmann und erscheint denn auch als persönlicher Freund der Sakya. Sehr bezeichnend aber für den Geschmack jener Zeiten ist in dieser Hinsicht eine Äußerung, die dem Vertrauten Buddhas, seinem Schüler Ānanda, in den Mund gelegt wird. „Von großer Bedeutung würde es sein," sagt er zu Buddha, diesen auffordernd, vor dem Geiste des Roja, einer geachteten Persönlichkeit, die Wahrheit aufgehen zu lassen, „wenn angesehene Leute sich der Lehre und Ordnung (dhamma-vinaya) anschlössen"[2]). Die Niedrigen und Armen ließ man, in den ältesten Zeiten wenigstens, ihre Wege gehen, ohne sich um sie zu bekümmern. Um ihre Gunst zu werben, hatte man damals auch um so weniger Ursache, als aus höheren Ständen ohnedies viele (Sakyakulā oder kulaputtā) aus freien Stücken zur Lehre übertraten[3]). Köppen ist daher entschieden im Irrtum, wenn er die Ansicht vertritt, daß hierin der Buddhismus den Vergleich mit dem Christentum aushalte. Mit nichten; und was Köppen zu Gunsten seiner Ansicht aus gewissen buddhistischen Schriften anführt, ist nicht geeignet, den Eindruck abzuschwächen, den die Darstellung des Vinayapiṭaka auf uns macht, und die Angaben dieses Werkes entsprechen unstreitig den ur-

[1]) Die Religion des Buddha 127. [2]) Vgl. M. VI, 36, 3.

[3]) Vgl. z. B. M. I, 22, 2; auch M. VIII, 13, 8 ist lehrreich. Buddha nimmt in seiner Gesetzgebung ausdrücklich auf die kulaputtā (Wohlgeborenen) Rücksicht.

sprünglichen Verhältnissen weit besser als die der jüngeren Werke, auf welche sich Köppen beruft[1]. Immerhin war die schrankensetzende brahmanische Abgeschlossenheit im Buddhismus grundsätzlich aufgehoben, und so hätte denn, mit unseren Maßen gemessen, auch der Brahmanismus selbst vor dem Buddhismus den kürzeren ziehen müssen. Es kam dennoch anders. Dank dem volkstümlichen Charakter seiner Opferfeste, die ihn dem kalten und nüchternen buddhistischen Kultus überlegen zeigten, sodaß, was die Ausschließlichkeit ihm an Beliebtheit auf der einen Seite entzog, ihm das Schaugepränge großartiger religiöser Festlichkeiten auf der andern wieder zurückgab, und nicht zum wenigsten dank dem klugen Sinne, womit man den einen und den andern Punkt der alten Lehre und Sitte abschwächte oder abänderte[2], erhielt sich der Brahmanismus in Indien, bis der Augenblick kam, wo derselbe infolge von noch nicht völlig aufgeklärten Verhältnissen einen bedeutenden Vorsprung vor dem unliebsamen Nebenbuhler gewann und ihn schließlich zum Weichen brachte.

III. Das religiöse Denken.

12. Im bisherigen haben wir mit annähernder Genauigkeit die Beziehungen des Buddhismus zum indischen Kulturleben festzustellen gesucht. Hierbei ist jedoch das religiöse Denken noch unberücksichtigt geblieben. Und doch begehren wir gerade darüber Bestimmteres zu erfahren. Es erübrigt uns daher, den religiösen Hintergrund, von welchem sich das eigenartige buddhistische Denken abhebt, zu beleuchten.

Selbstredend ist aber das Bild, welches wir vorführen, nur die Metamorphose eines andern, ihm vorhergehenden, und dieses wieder die eines noch älteren. Wir begnügen uns damit, die früheren Metamorphosen beiseite lassend, bei derjenigen Halt zu machen, bei der das religiöse Denken Indiens im 6. vorchristlichen Jahrhundert angelangt war. Freilich hat auch diese

[1] Die Religion des Buddha 131.

[2] Insbesondere durch die ahiṃsā-Lehre, d. i. die Lehre von der Schonung der lebenden Wesen (keine blutigen Opfer!), welche, wenn Bühler (ZDMG. 37, 101) recht hat, zuerst von den orthodoxen (brahmanischen) Asketen aufgestellt worden war, also nicht eine Errungenschaft des Buddhismus bildet. Doch hat der Buddhismus die ahiṃsā-Lehre populär gemacht, und seinem Einfluß auf die Anschauungsweise des Volkes ist es zuzuschreiben, wenn in der Folgezeit auch der offizielle Brahmanismus sie sich zu eigen machte.

Entwicklungsphase keineswegs in der Weise alle vorhergehenden überholt, daß von denselben nichts mehr übrig geblieben wäre. Vielmehr haben, abgesehen von jenem unmerklichen Fortwuchern der alten Formen in den neuen, worin sie ihre Verjüngung feiern, religiöse oder religiös sein wollende Elemente in großer Zahl selbständig ihr Dasein durch alle die vielen Wandlungen hindurch fortgeführt, die das religiöse Denken in den Köpfen der Gebildeten durchmachte, und in einem einzigen, aber sehr bedeutsamen Falle sogar jenes mit neuen Keimen befruchtet. Ein solcher Fall liegt, wie wir glauben, vor in der Seelenwanderungslehre [1]), die zu Buddhas Zeiten von Gebildeten wie von Ungebildeten gleich unbedenklich für wahr gehalten wurde, ja, sie ist recht eigentlich die Vorbedingung, ohne die sich in Indien der Begriff „Erlösung" nicht denken läßt; denn wo man auch fragt, wovon man denn erlöst sein wolle, lautet die Antwort übereinstimmend: vom Geburtenkreislaufe.

Die übrigen Elemente hingegen, die wir hier im Auge haben, gehören zum unermeßlichen Bereiche des Aberglaubens, von welchem wir aber anzunehmen berechtigt sind — und gerade die buddhistische Literatur kommt uns hierbei für diese Periode zu Hilfe — daß er eine mächtige und wahrhaft bestrickende Wirkung auf die Gemüter ausgeübt habe.

Wenn wir dieser Seite des religiösen Denkens unsere Aufmerksamkeit nicht gänzlich entziehen zu dürfen glauben, so tun wir es, weil die historische Gerechtigkeit verlangt, daß eine jede Stimme mit Geduld vernommen werde, auch wenn sie für unser Ohr lästig ist.

13. Nun besitzen wir noch in einem buddhistischen Traktate, betitelt Mahāsīla [2]), ausführliche Listen von abergläu-

---

[1]) Gough (The Philosophy of the Upanishads, London 1882) hat die Hypothese verfochten, daß die indische Philosophie, welcher die Seelenwanderung in der einen oder anderen Form als ausgemachte Sache gilt, hauptsächlich aus diesem Grunde unter nichtarischen Einflüssen gestanden haben müsse, und auch Rhys Davids (Hibbert Lectures 1881, 82) hält dafür, daß die präarischen Stämme den Seelenwanderungsglauben seit unbekannter Zeit hatten, und daß die Arier ihn erst annahmen, nachdem sie sich mit den Nichtariern zu einem Volke verschmolzen hatten.

[2]) Der Abschnitt findet sich zweimal in unsern Texten: im Brahmajāla-Sutta (vgl. Grimblot, Sept Sutta Pālis, 12 ff.) und im Tevijja-Sutta (vgl. SBE vol. XI, p. 196 ff.). Beide gehören zum D. — Für die Kunde des indischen

bischen Bräuchen aller Art, vor denen als einer dem „rechten Benehmen" (sīla) schädlichen Sache gewarnt wird. Darin werden namentlich aufgeführt: Wahrsagerei aus Zeichen am menschlichen Körper, Augurien; Deutung von Zeichen, Träumen, von guten und schlimmen Omen; Weissagung aus der Art, wie Ratten Tuch u. dergl. Gegenstände benagt haben; Opfer, die dem Gotte des Feuers dargebracht werden; Spenden von Dabbha-Gras[1]), Spenden mit einem Löffel, Hülsen-, Kleie- und Reisspenden, solche von zerlassener Butter, von Öl und von solchen Flüssigkeiten, die aus dem Munde ausgespieen werden; blutige Opfer; Mitteilung von Sprüchen zur Erhaltung der Leibesgestalt, zur Bestimmung einer glücklichen Lage (für Hausbau u. dgl.), zum Schutz der Felder, Glück im Kriege, gegen Geister und Kobolde, um eine gute Ernte zu bekommen, Schlangenbisse zu heilen, als Gegenmittel gegen Gift, gegen Skorpionen- und Rattenbisse; Wahrsagung aus dem Habichtsfluge, aus dem Gekrächze der Raben; Erraten der Dauer des Lebens; Mitteilung von Formeln zum Schutze gegen Verwundung; Vorgeben, die Sprache der Tiere zu verstehen. Die Wahrsagerei insbesondere ist unerschöpflich reich. Da hören wir des weiteren noch von Praktiken wie: gute und schlimme Punkte an Juwelen, Stöcken, Gewändern, Schwertern, Pfeilen, Bogen und sonstigen Kriegswaffen, an Frauen, Männern, Jünglingen und Jungfrauen, an Sklaven und Sklavinnen, an Elefanten, Rossen, Stieren, Ochsen, Ziegen, Schafen, an Hühnern, Schnepfen, Iguanas[2]), an langohrigen Wesen, an Turteltauben und an Hirschen zu erklären. Oder man liebte es, zukünftige Ereignisse unter den Menschen und Vorgänge in der Natur, Sonnen- und Mondfinsternisse, Erdbeben, fruchtbare und unfruchtbare Jahre u. dergl. vorherzusagen. Es gab

---

Volksbrauchs bietet nicht bloß der angeführte Abschnitt, sondern auch noch mancher anderer Passus in den buddhistischen Schriften interessante Einzelheiten; z. B. C. V, 33, 3 (Aberglauben beim Niesen) vgl. Morris, Contemp. Rev. 1881, May. Nicht minder reich ist die Ausbeute für die Kunde des indischen Volksbrauchs; vgl. M. V. 7, 2: „das Volk glaubt, daß in einem Baume Leben wohnt."

[1]) Skt. darbha, Name verschiedener Gräser, die bei den Opferzeremonien als Streu, Wische usw. gebraucht werden; namentlich kuśa-Gras, Eragrostis cynosuroides Retz. und Imperata cylindrica Beauv.

[2]) Iguana ist der Name einer Gattung von Kammeidechsen, die eine über 200 Arten zählende Familie der dickzüngigen Eidechsen (Crassilingula) bilden. Da sie aber ausschließlich der Neuen Welt angehören, so ist obige Übersetzung ungenau. Es handelt sich um Monitor bivittatus oder eine andere Spezies.

Leute, die sich darauf zu verstehen vorgaben, durch guten Rat die richtigen Pärchen zusammenzuführen, Verträge zum Abschluß oder zur Auflösung zu bringen, es anderen zu ermöglichen, Gelder in ihren Taschen anzusammeln und vorteilhaft auszuleihen. Beschwörungen, Zauber-, Bann- und Fluchformeln zum eigenen Heil und fremden Unheil, als Abwehr gegen Sterilität, Stummheit, Mundzwang, Mißbildung, Taubheit, desgleichen das Orakeln mit Hilfe eines Spiegels, eines jungen Mädchens oder eines Gottes erfreuten sich keiner geringen Gunst. Auffallend ist dabei nur, daß auch hier wie oben mitten unter offenbar abergläubige Handlungen (zu den genannten nehme man auch den Brauch hinzu, Feuer aus dem Munde zu speien) in dem Texte, aus welchem wir zitieren, solche treten, die nach unserm Geschmacke nicht mit ihnen auf eine Stufe zu stellen sind: Sonnenkult und Kultus Brahmans. Werden wir wohl daraus den Schluß zu ziehen haben, daß der Buddhismus auch alles derartige als Aberglauben gestempelt habe? — Über den Gott Brahman reden wir gleich unten. Wenn es indes keine Art des brahmanischen Ritualismus gibt bis herab auf die Worte, deren sich der gläubige Brahmane beim Reinigen des Mundes oder beim Baden bediente, die nicht in diesem Zusammenhang aufs strengste verpönt wird, so werden wir kaum umhin können, jenen Schluß in der Tat zu ziehen und die Folgerichtigkeit zu bewundern, welche hier wie in so vielem andern das auszeichnende Vorrecht des älteren Buddhismus gewesen ist. Er hielt es unter seiner Würde, mit dem Gemeinschaft zu pflegen, was unser Text bezeichnend „gemeine Künste und lügnerische Praktiken“ nennt, wohl deshalb, weil sie dazu angetan sind, den Menschen in eine unwürdige Abhängigkeit von außermenschlichen Mächten zu bringen. Aus einem Vers im Sutta-Nipāta [1], einer Schrift von sehr altertümlichem Charakter, die zur Würdigung des älteren Buddhismus viele recht beherzigenswerte Gedanken in sich birgt, ersehen wir, daß der Atharva-Veda — der vierte unter den vier heiligen Vedas — in seinem Hymnenschatz noch immer das Material für jene anrüchigen Künste darbot; anderseits zugleich ein Beweis, daß die religiöse Natur derselben vom Brahmanismus förmlich anerkannt worden war.

---

[1] S. N. v. 927. Der Vers lautet:

Athabbaṇaṃ supinaṃ lakkhaṇaṃ | Atharva-Studium, Schlaf- und Zeichendeuterei
no vidahe atho pi nakkhattaṃ | Soll er nicht üben, noch in Sternen lesen.

Vergessen wir übrigens nicht, daß auch der Buddhismus, in dessen Augen — was die Erlösung anbetrifft — der Mensch allein alles ist, in seiner Lehre von den iddhis oder übernatürlichen Kräften ein gutes Stück Magie enthält. Nur ist eben dabei der Mensch selbst sowohl Urheber als Nutznießer seiner (magischen) Kräfte. Er bringt sie durch gewisse exaltierte Zustände seines Geistes hervor und macht ebenso auch nur während derselben Gebrauch von ihnen. Dürfen wir darin nicht mit Recht ein Zugeständnis erblicken, das der Buddhismus selbst wider Willen dem Volksglauben machte? Wundergläubig aber war der indische Geist, fast möchte man sagen, durch eine Art von Naturverhängnis zu jeder Zeit gewesen. In dieser Hinsicht hat also der Buddhismus eigentlich nur das Machtverhältnis zwischen der Menschen- und Götterwelt umgekehrt, die Diener zu Herren und die Herren zu Dienern gemacht. War dies einmal geschehen, so konnte man sich unbedenklich alle halbwegs anständigen Formen des indischen Volksglaubens aneignen, ohne doch den Vorwurf fürchten zu müssen, den der Buddhismus seinerseits so gern gegen andere erhob, der Menschenwürde etwas vergeben zu haben.

14. Das volkstümliche Denken hatte das Jenseits mit den devas (Göttern) bevölkert, als deren höchster immer noch Inda (Indra) erscheint; mit den petas (pretas, den pitṛs des Veda) d. i. den Seelen der Abgestorbenen, den asuras, rakkhasas (rākṣasas) und yakkhas (yakṣas), dämonenartigen Wesen, welchen häufig auch der Todesgott Māra zugesellt wird[1]. Von diesen Wesen kannte man genau den Aufenthalt oder die Welt (loka), sei es Himmel oder Hölle, und erzählte eine Menge von Geschichten, die eine merkwürdiger als die andere, die aber alle so geläufig waren, daß schon die leistete Anspielung genügte, um sie jedem alsbald vor die Seele zu rufen[2]. Mit der Erde und ihren Bewohnern, den Menschen und den halbmenschlichen Wesen (Schlangendämonen oder nāgas u. a.) stand das Jenseits in lebhaftem, teils freundlichem, teils feindlichem Verkehre. Ihm zu Ehren unterhielt man auf Erden das heilige Feuer und schlachtete Tiere. So beim assamedha (aśvamedha) oder Roßopfer, beim purisamedha (puruṣamedha), eigentlich Menschenopfer, wofür aber schon längst eine mildere Sitte als Ersatz Tieropfer hatte eintreten lassen, und bei so vielen andern, für die im

[1] Vgl. z. B. S. N. v. 309. 315. [2] Wiederholt im S. N.

brahmanischen Zeremoniell besondere Namen vorgesehen waren [1]). Eine Mittelstellung eigener Art nahm das Geschlecht der devatās ein; wohlwollende Genien von ungleicher Güte und Machtvollkommenheit, den Menschen zum Schutze gegeben, denen sie wohl auch in schöner und leuchtender Gestalt zu erscheinen pflegen, und deren Herzen sie lenken. Sie umgeben, wenn es sein muß, in so großer Zahl, daß alles mit ihnen erfüllt ist, jene irdischen Stätten, an denen sich bedeutungsvolle Ereignisse zutragen sollen, und halten sich besonders gern in der Nähe von Bäumen, Flüssen und Häusern auf [2]). Indem nun der Buddhismus diese Seite des Volksglaubens stützte, so darf es uns nicht wundernehmen, wenn ähnliche abergläubige Vorstellungen wie die, welche er sich anschickte auszutreiben, in Gestallt der zu höheren und niederen Genien degradierten alten Volksgottheiten wieder ihren Einzug in die Feste des geläuterten Glaubens hielten. Ja im Anschluß an diesen Genienglauben bildete sich später sogar eine eigene Wissenschaft aus, vatthuvijjā (vastuvidyā) genannt, die uns als eine Kunst beschrieben wird, die Vorteile oder Nachteile der Lage eines Teiches, eines Gartens u. dgl. herauszufinden [3]).

15. Derselbe Volksglaube jedoch, welcher die devas mit Indra an der Spitze mit göttlichen Ehren umgeben hatte, hatte — nicht unbeeinflußt von den unter das Volk gedrungenen Lehren der religiösen Spekulation auf einer mehr fortgeschrittenen Stufe, sicherlich aber schon vor Buddha — Brahman, die Personifikation des unpersönlichen brahman, auf den Thron erhoben. Vor seinem Glanze erblaßten die alten devas, und dementsprechend führt auch im buddhistischen Glauben Brahman oder Brahmā Sahampati [4]) die Rolle des obersten aller Genien. Das Wort

[1]) Vgl. S. N. v. 302.

[2]) Vgl. M. P. S. III. 14 cf. I, 26. Für die Vorstellung von der Erfüllung des Raumes mit devatās vgl. M. P. S. V, 10 und dazu die Bemerkung des Buddhaghosa (s. SBE vol. XI, p. 88, n. 1). Eine Klassifikation der devas vom Standpunkte des buddhistischen Volksglaubens vgl. M. I, 6, 30. [3]) Vgl. Childers s. v.

[4]) Die Erklärung von Brahmā Sahampati durch Anlehnung des sahampati an skt. svayampati (vgl. Svayambhū) ist eine der vielen genialen Konjekturen Oldenbergs*) (s. SBE vol. XIII, p. 36, n. 1). Nach dem Petersb. Wörterbuch s. v. ist Brahmā Sahampati oder Sahapati s. v. a. „Herr von der von den Menschen bewohnten Welt." Brahmā Sahampati erscheint in allen wichtigen Momenten in Buddhas Leben; so, um Buddha zu bestimmen, seine Lehre zu predigen (M. I, 5, 4 ff.), um ihn zu verherrlichen (M. I, 18; M. P. S. VI, 15 u. ö.).

*) Doch sagt O. selbst, das Wort sei nicht mit Sicherheit zu erklären: Buddha [6], S. 140, Anm. 1.

brahman gibt uns selbst aber zugleich den Schlüssel an die Hand, um mittels seiner eine ganz neue Welt religiöser Ideen zu erschließen. Sie kennen zu lernen ist schon darum unerläßlich, weil wir anders eine geschichtliche Ansicht vom Buddhismus niemals gewinnen würden. An ihrem Aufbau hat der Volksglaube zunächst keinen Anteil, es sei denn, daß er es war, der ihr jene Vorstellung zuführte, die fortan sich unlösbar mit ihr verbinden sollte, die von der Seelenwanderung. Wir sind demnach an dem Punkte angelangt, wo wir die Lehre vom brahman oder dem All-Einen besprechen müssen.

Zwei Wege führten in Indien zur Spekulation. Der eine hatte seinen Ausgangspunkt im Zweifel und Überdruß an den vielen devas, der andere im Opferdienst. Auch mögen es hier und dort verschiedene Kreise gewesen sein, die sich der Spekulation zuwandten. Die einen ergriffen sie, um den Unglauben zu überwinden, die andern, um sich zu einer höheren Auffassung des Göttlichen zu erheben.

Schon im Rigveda, dem ältesten aller indischen Literaturdenkmäler, treten uns mitunter skeptisch angehauchte Äußerungen entgegen. So heißt es in einem Hymnus: „Bringt Lob dem Indra, wenn ihr Beute wollt, wahres Lob, wenn er wirklich ist“ [1]). Aber man beruhigte sich nicht bei dem Zweifel, sondern suchte an seine Stelle etwas Besseres zu setzen, etwas, wodurch zugleich dem Wirrwarr der vielen bunten Göttergestalten und der schauerlichen Zweifelsöde ein Ende gemacht würde. Ein wichtiger Schritt zu diesem Ziele war schon getan, als man erkannte, daß alle devas nur Namen seien für etwas, was seinem Wesen nach bloß Eines ist. „Sie (die Dichter) — so drückt sich ein Hymnus [2]) aus — nennen (ihn) Indra, Mitra, Varuṇa, Agni, dann ist er der göttliche, schönbeschwingte (Vogel) Garutmat; das Eine, das ist, nennen die Dichter auf verschiedene Weise, sie nennen es Agni, Yama, Mātariśvan.“ Das seiende Eine oder das eine Seiende (ekam sat, ἓν ὄν), ein geschlechtloses Prinzip wird mithin zunächst behauptet. Dann aber fragte man weiter: wie kam dieses Eine dazu, sich in der Welt auszugestalten? Woher ist die Schöpfung? Ist sie vielleicht selbst das Eine? — Ein Hymnus [3]), das Schöpfungslied genannt, gibt hierauf die Antwort. „Am Anfang“, so heißt es, „gab es noch keine Gegensätze von Sein und Nichtsein, Tod

[1]) Rv. 8, 100, 3. [2]) Rv. 1, 164, 46. [3]) Rv. 10, 129.

und Unsterblichkeit, Tag und Nacht. Nur Eines atmete ohne Hauch von selbst, und dieses Eine kam zum Leben (Weltleben) kraft der Wärme." — Doch befriedigt diese Erklärung den Dichter nicht, und die Schöpfung bleibt nach wie vor für ihn ein Rätsel.

„Da gab es weder Sein noch gab es Nichtsein,
Nicht war der Dunstkreis und der Himmel drüber.
Bewegt sich was? und wo? in wessen Obhut?
Gab es das Wasser und den tiefen Abgrund?

Nicht Tod und nicht Unsterblichkeit war damals,
Der Tag war nicht geschieden von den Nächten.
Nur Eines atmet ohne fremden Anhauch
Von selbst; nichts andres gab es über diesem.

Da regte sich in Ihm zum ersten Male
Der Trieb, es war des Geistes erster Same.
Das Band des Seins entdeckten in dem Nichtsein
Die Weisen, einsichtsvoll im Herzen strebend.

Wer weiß es wohl, wer kann es uns verkünden,
Woher entstand, woher sie kam, die Schöpfung,
Und ob die Götter nach ihr erst geworden?
Wer weiß es doch, von wannen sie gekommen?

Von wannen diese Schöpfung ist gekommen,
Ob sie geschaffen oder unerschaffen,
Das weiß nur der, des Auge sie bewachet,
Vom höchsten Himmel — oder weiß Er's auch nicht?"

Nicht immer freilich findet die Schöpfungsidee einen so reinen Ausdruck wie hier. In Indien liebt man das Anschauliche, und was ist dort von allem Anschaulichen das Anschaulichste? Offenbar dasjenige, womit jeder am meisten vertraut war, und dies ist das Opfer. In das Opfer konnte man alles hinein- und aus dem Opfer alles herausdeuten. Wundern wir uns daher nicht, wenn auch die Welt aus einem Opfer entstanden sein soll. Die Götter opferten den Puruṣa (den Urmenschen), und daraus geht alles hervor, so verkündet das Puruṣalied[1]).

Während demnach die einen, überdrüssig der vielen devas, das Eine betonten und daraus das Viele herzuleiten suchten, gingen die anderen, denen die Erbschaft der Väter noch zu heilig war, darauf aus, durch mystische Betrachtung das Opfer zu ergründen und auf diese Weise das Schöpfungsproblem zu lösen. Erst nachträglich werden sich diese beiden Wege, zum Übersinnlichen zu gelangen, vereinigt haben. Auch werden

[1]) Rv. 10, 90.

es wohl Brahmanen gewesen sein, welche die Opfersymbolik pflegten, Nichtbrahmanen, philosophierende Fürsten und Adelige hingegen, welche den rationalistischen Weg einschlugen [1]).

Am Opfer bedeutet jeder Teil, jeder einzelne Vorgang etwas, was er nicht selber ist. Wir nennen dies ein Symbol. Aber in den Augen der Brahmanen floß Symbol und Wirklichkeit zusammen, und nichts war ihnen gewöhnlicher als zu sagen: das Opfer ist das Weltall [2]), wo sie doch nur hätten sagen dürfen: das Opfer bedeutet das Weltall. Und wiederum lag es ihnen so nahe, dasjenige, was das Opfer wirksam macht, also das seine Darbringung begleitende Wort oder richtiger gesagt: „das geistige Fluidum, welches das heilige Wort und seinen Träger, den Brahmanen, über das profane Wort und die profane Welt erhebt", das brahman, wie man es nannte, zur Grundkraft zu erheben, die sich in allem betätigt und im Grunde aller Dinge waltet.

„Durch das brahman — so lesen wir in einem der brahmanischen Opferbücher — werden Himmel und Erde zusammengehalten"; „das brahman ist das Erstgeborene in diesem All". Allerdings nur das Erstgeborene, noch nicht das Ungeborene oder das Prinzip von allem. Doch läßt auch diese Gleichsetzung nicht lange auf sich warten. An einer andern Stelle desselben Buches (Śatapatha-brāhmaṇa) heißt es geradezu: „Das, was war und was sein wird, preise ich, das große brahman, das Eine, Unvergängliche" [3]).

Mit dieser Vorstellung vom brahman traf aber eine andere zusammen, die des Ich, des Innersten an uns, des Kernes der menschlichen Persönlichkeit, ausgedrückt durch ātman, eigentlich Hauch, Atem, das Selbst, das Subjekt. Und so wie das brahman das Erstgeborene im All genannt worden war, so wird nun der ātman, das erste, was im Menschen wird, „der Erstling dieses All" genannt. Indem so das menschliche Selbst in das göttliche umgewandelt, oder das göttliche Selbst dem wahren menschlichen gleichgesetzt wird, bedeutet dieser „höchste" ātman

[1]) Vgl. Garbes sehr lehrreichen Aufsatz „Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?" in seinem Buche: Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903, S. 1—36.

[2]) Es sei hier bloß an Bṛhadār.-up. 1, 1 erinnert, wo das Aśvamedha (Roßopfer) auf das Weltall und seine Teile ausgedeutet wird. Beispiele dafür finden sich in der Brāhmaṇa- und Upaniṣadliteratur in großer Zahl.

[3]) X, 4, 1, 9.

(paramātman) nicht mehr das am Menschen in die Erscheinung Tretende, sondern das über alle Erscheinung Erhabene, „weiter denn der Himmel, weiter denn der Äther, weiter denn diese Erde, weiter denn alle Wesen".

Die beiden neuen Begriffe brahman und ātman sind zunächst nebeneinander hergegangen; wir wissen nicht, wie viele Jahre oder Jahrhunderte, und auch die Namen der alten Weisen wie Yājñavalkya oder Śāṇḍilya, denen in den Brāhmaṇas usw. die Diskussionen über brahman und ātman in den Mund gelegt werden, können wir nur mit Mißtrauen betrachten. Sicher ist aber, daß sich im Laufe der Zeit jene Kategorieen einander immer mehr anähneln, bis sie bloß noch zwei Namen für den einen Mittelpunkt sind, um den sich nun alle Spekulationen drehen. Nun darf man freilich nicht erwarten, in diesen ein wohlausgebautes philosophisches System in unserem Sinne zu finden; es hat dazu in jenen Zeiten die dialektische Schulung so gut wie die Neigung gefehlt. Es darf uns auch nicht verwundern, etwa im Śatapatha-Brāhmaṇa zu lesen, wie der ātman gar nicht als Gott oder als das Eine, das große Seiende, sondern sozusagen als ein ins Riesenhafte gesteigerter Mensch erscheint, der sich in seiner Einsamkeit fürchtet, Sehnsucht empfindet, Menschen zeugt usw. Daneben dann wieder, auf einer höheren Stufe des Denkens, die Feststellung, daß der ātman von allen Schranken, die das Wesen des Menschen einengen, frei ist und vielmehr die Prädikate zuerteilt bekommt, die nur dem höchsten Wesen zustehen: Vollkommenheit, absolutes Einssein, unbegrenzte Fülle. Aber bei aller Phantasterei im einzelnen wird man sich doch des Eindrucks nicht erwehren können, daß hier ein Versuch, das Welträtsel zu lösen, vorliegt, wie er kühner und grandioser kaum gedacht werden kann.

Jene Geheimlehre vom brahman und ātman ist, wie es scheint, ihrem einen Teile nach (als brahman) aus dem Opfer und ihrem anderen Teile nach (als ātman) aus dem in der tiefsten Stille des Gemütes sich vollziehenden Verkehre des persönlichen Ich mit dem unpersönlichen göttlichen Selbste hervorgegangen. Wir kennen sie aber nun einmal nur in der Fassung, die eine spätere Zeit ihr gegeben, nachdem die in den verschiedenen Kreisen gereiften Gedanken gleich Bächen, die von verschiedenen Seiten her zur Ebene niedersteigen, in ein einziges Bett zusammengeleitet worden waren. Upaniṣad heißen diese

Gedankenbäche in der zweckmäßigen Vereinigung, in welcher sie eine besondere Literaturgattung, die eigentliche philosophische Literatur des alten Indien bilden. Ihr Inhalt ist kurz gesagt „das Eine ohne ein Zweites" (ekam advitīyam), von welchem man nur sagen kann: „es ist" (asti), oder „nein, nein" (neti, neti), d. h. es ist nicht so wie dieses oder jenes. Das Eine aber ist immer das Göttliche, das brahman, und „brahman bin ich" (aham brahma asmi), denn das Selbst, der ātman, ist das brahman. Für den, „der dieses weiß" (ya evaṃ veda) gibt es keine in „Namen und Gestalten" (nāmarūpa) ausgebreitete Welt, und nach dem Tode hört auch das individuelle Bewußtsein auf. Da ist nur noch Einheit, und diese ist Allheit (sarvam); da ist auch Leidensfreiheit.

„Wer forschend alle Wesen im eigenen Selbste findet,
Für den entweicht der Irrtum und alles Leiden schwindet."

Der Nichtwissende hingegen, der den Schein der Welt für Wirklichkeit hält, muß nach dem Tode eine Reihe von Zuständen oder Zustandsveränderungen durchmachen, ein wiederholtes Geborenwerden (punarbhava) und Sterben erfahren:

„Im Geiste sollen merken sie:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie.
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt"[1].

Leiden und Wiedergeborenwerden sind nämlich die beiden Begriffe, die sich ganz von selbst ergeben müssen, wo der ātman oder das brahman in so überschwänglicher Weise verherrlicht wird. Was außer ihm ist, sagt Yājñavalkya, ist voll Kümmernis.

Um der Macht des Todes zu entrinnen, der sich nach einer ziemlich früh auftauchenden Ansicht nicht mit dem einen Schlage begnügt, den er gegen den Menschen führt, versucht dieser zuerst durch Opfer, insbesondere durch das Agnihotra den Tod (Māra) zu versöhnen und zuletzt durch das Wissen vom All-Einen in der Einheit mit brahman Ruhe zu finden. Ohne diese Einheit ist das Leben nur Leiden. Der ātman allein ist leidensfrei. Darum ist selig, wer ātman kennt, „das große, endlose, uferlose, durch und durch Erkenntnis seiende Wesen". Dort findet sich kein Begehren mehr. Wo aber die Begierde verstummt ist, hat auch das Tun (karman) sein Ende erreicht. Das vom

[1] Die Belege s. bei Deussen, Das System des Vedānta, 1883.

Tod erlösende Wissen ertötet daher das Begehren sowohl als das Handeln. Die Ruhe oder das Nichttun ist das höchste Gut, das Gegenteil vom leidenschaffenden Tun. Alles übrige, auch die Pflichterfüllung, ist für diesen Standpunkt bedeutungslos geworden. Der religiöse Ritus mit seinen Opfern aber hat erst recht keine Geltung mehr. In der völligen Loslösung von der Welt haben wir demnach das praktische Ergebnis der Lehre vom brahman-ātman zu erblicken. „Ihn, den ātman erkennend, lassen Brahmanen davon ab, nach Nachkommen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und als Bettler ziehen sie einher“ [1]. Für diese weltflüchtigen Weisen verlohnte es sich nicht einmal der Mühe, die Welt zu retten. Es war ihnen genug, die eigene kleine Welt, die ein jeder mit sich führt, die Individualität, durch das Wissen zu befreien und darum zu vernichten. Das Interesse an der Welt, obzwar kein unmittelbares und unbedingt löbliches, konnte füglich erst dort wieder erwachen, wo im Mittelpunkt der Betrachtuug nicht mehr das Selbst stand, sondern das Leiden, und dies war der Fall im Buddhismus [2].

16. Andere spekulative Richtungen als die pantheistische der Upaniṣaden, welche auch einfach als Vedānta d. i. Ende oder Ziel des Veda bezeichnet wird, waren aller Wahrscheinlichkeit nach schon damals in Indien von einzelnen eingeschlagen worden, und es haben sich von zweien derselben, der Yoga- und der Sāṃkhya-Lehre, Niederschläge in der einen und andern Upaniṣad erhalten. Mit dem Grunddogma des Vedānta ist die Yoga-Lehre nicht unvereinbar. Im Sinne der letzteren heißt yogin „der mit Gott Einsgewordene“, und es fragt sich nur, ob dieser „Gott“ persönlich oder unpersönlich zu verstehen ist. Als persönlichen Gott verstanden ihn sicher die späteren Anhänger der Yoga-Lehre, wiewohl die Gottesidee überhaupt gar nicht in das System paßt, wie man bei Garbe [3]) nachlesen möge. Immerhin aber wäre es möglich, und manche Äußerung in der Maitri-upaniṣad weist darauf hin, daß die ältere Yoga-Lehre sich

[1]) Vgl. Oldenberg, Buddha⁵, 70 f. Man vgl. auch S. N. v. 35: na puttam iccheyya, nach einem Sohne möge er nicht verlangen.

[2]) Wie der Buddhismus selbst dachte, ist z. B. aus S. N. v. 36 ersichtlich: „Wer mit Freunden und Vertrauten Mitleid hat, verliert (seinen) Vorteil (aus den Augen), indem er einen gefesselten (durch andere in Anspruch genommenen) Geist hat.“

[3]) Sāṃkhya und Yoga, S. 50.

an den pantheistischen Gedanken anlehnte, verschieden von der Yoga-Lehre der jüngeren Yoga-Sūtras[1]. Mit der Sāṃkhya-Lehre verhält es sich ähnlich. Ein Widerspruch zwischen ihr und der Vedānta-Lehre ist nach den Sāṃkhya-Sūtras unleugbar vorhanden, wie denn z. B. Śaṃkara, der bedeutendste Vedantist, in seinem Kommentare zu den Brahmasūtras oft genug gegen den Sāṃkhya polemisiert. Allein es ist fraglich, ob man den Gegensatz auch anfangs schon so empfunden hat wie später. Wenn die Sāṃkhya-Lehre beispielsweise von einer Vielheit individueller Geister redet, so hat auch die Vedānta-Lehre vom Standpunkt des gewöhnlichen empirischen Wissens aus, das sie freilich als Nichtwissen kennzeichnet, eine solche Vielheit zugestanden, und es gibt Upaniṣaden, welche lange und breite Schilderungen vom persönlichen Selbste oder von der individuellen Seele (jīvātman) enthalten[2]. Auch die Urmaterie (prakṛti) der Sāṃkhya-Lehre läßt sich mit einem Begriff vergleichen, welcher in der Fortbildung der Vedānta-Lehre (schon in der Śvetāśvatara-upaniṣad) mehr und mehr zur Geltung kam, mit der Vorstellung einer Māyā oder Weltillusion[3]. Mögen nun aber auch in zeitlichem Zusammenhang mit der Vedānta-Lehre noch andere Lehren ihre Ausbildung empfangen haben, so fehlen uns doch die nötigen Mittel zur sicheren Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses; ein Mangel, dem durch die offiziellen Lehrschriften der in Indien als orthodox anerkannten sechs philosophischen Systeme schon mit Rücksicht auf ihre späte Beglaubigung keineswegs abgeholfen wird[4]. Deswegen ist auch nicht im Sāṃkhya-System des Kapila oder in irgend einem andern, sondern einzig und allein in der Lehre vom brahmanātman der Anknüpfungspunkt für den Buddhismus zu suchen. Schon bevor dieser auf dem Schauplatze erschienen war, hatte jedoch das eine Glied jener Gleichung (brahman) sich zum Brahman, einem persönlichen Wesen mit einem ganzen System von Brahma-Himmeln und Brahma-Göttern umgebildet, ein Be-

---

[1] Vgl. das VI. Buch der Maitri-up. (Bibl. Ind. ed. Cowell und SBE vol. XV).

[2] Vgl. u. a. Maitri-up. III. [3] Vgl. Śvet-up. IV, 5, 10.

[4] So kann z. B. der in den Yogasūtras vorkommende Terminus für die Absonderung des Selbstes von der Erscheinungswelt, kaivalya, ebensogut in Anlehnung an den buddhistischen Terminus kevala (für nirvāṇa) gebildet sein, wie umgekehrt dieser in Anlehnung an jenen, falls derselbe wirklich als Yoga-Terminus vor den Yoga-S. nachweisbar wäre. Aber die Yoga-S. dürfen jedenfalls nicht zum Beweis der Priorität eines Yoga-Terminus herangezogen werden.

weis, daß auch im religiösen Bewußtsein des Volkes die Idee vom brahman zu Ehren gekommen war[1]).

Unsere buddhistischen Texte kennen sowohl den Gott Brahman als das unpersönliche brahman. Den einen erkennen sie an als den allzeit bereiten Helfershelfer des „Erhabenen", das andere überlassen sie der Fürsorge der brahmanischen Weisen, nicht ohne übrigens deren Wissen als „wasserlose Wüste", als „pfadlosen Wald" und als „Vernichtung" zu brandmarken[2]). Das zweite Glied jener Gleichung (ātman im Sinne des „höchsten" wie des „individuellen" Selbstes) unterlag der gleichen Kritik, die Buddhas Lehre unnachsichtlich an allem substanziellen und individuellen Dasein übte.

Durch diesen geschichtlichen Rückblick vorbereitet, treten wir nun an den Buddhismus selber heran und beginnen naturgemäß mit dem Leben Buddhas.

[1]) Die ganze Frage nach dem Verhältnis des Buddhismus zum Sāṃkhya ist neuerdings eifrig erörtert worden (Literaturangabe bei Oldenberg, Buddha[4], S. 64, Anm. 1). Man kann sie auf die einfache Formel bringen: ist dieses philosophische System die Quelle, aus der Buddha seine Weisheit geschöpft hat? Aber man kann sie doch wohl nicht so einfach beantworten, wie es Pischel (Buddha[3], S. 13) getan hat, wenn er mit dürren Worten sagt, daß die Sāṃkhya-Philosophie „dem Buddhismus seine Grundlage geliefert hat". Ich glaube vielmehr, daß die gemäßigtere Form, in der Oldenberg seine Ansichten darüber vorträgt (a. a. O. 66 ff.), der Wahrheit zum mindesten nahe kommt. Danach ist die Lehre des Sāṃkhya in der abgeschlossenen Gestalt, wie sie uns in den erhaltenen Texten zugänglich ist, nicht als vorbuddhistisch anzusehen; aber ältere Vorstadien sind dem Buddhismus vorangegangen und haben seinen Stifter beeinflußt, zu dessen Zeit eben diese vorklassische Gestalt des Sāṃkhya die herrschende Philosophie gewesen ist. Einen näheren Zusammenhang leugnet Oldenberg indes auf Grund der Tatsache, daß die Anklänge der beiden Lehren nicht so zahlreich, nicht so bestimmt sind, als man sonst erwarten dürfte. „Nicht geringe Entfernungen also zwischen beiden Gedankenkreisen, aber doch immerhin ein Zug innerer Verwandtschaft und vermutlich über jene Entfernungen hinüber — wohl durch Mittelglieder, die uns unerkennbar sind — ein gewisses Beeinflußtwerden des Buddhismus: in dieser wenn auch höchst unbestimmten Formel darf man, möchte ich meinen, das Verhältnis der Buddhalehre zu jenen alten Spekulationen auszudrücken versuchen, die in der Folgezeit durch den Scharfsinn und die Feinheit moderner philosophischer Virtuosen zum Meisterstück des klassischen Sāṅkhya ausgebaut worden sind" (Oldenberg a. a. O. 69).

[2]) Tevijja-S. I, 39. Voller Ironie sind desgleichen auch die das. 15 ff. gebrauchten Bilder zur Kennzeichnung des Wahnwitzes nach brahman zu forschen: Blinde geführt von Blinden (vielleicht eine Anspielung auf ein ähnliches Bild in den Upaniṣaden, z. B. Kāṭh.-up. 2, 5); der Verliebte; die Treppe ohne Ende; der Mann, der zum jenseitigen Ufer betet; der Gefesselte; der Verhüllte.

Zweites Kapitel.

Gotama Buddhas Leben.

1. An geschichtlich beglaubigten Tatsachen ist das Leben des indischen Religionsstifters arm, um so reicher aber an Begebenheiten, welche ihren Ursprung in sagenhaften Vorstellungen und im Wunderglauben des indischen Volkes unverkennbar an der Stirne tragen. Wo nun hier die Geschichte aufhört und die Legende beginnt, ist unmöglich mit Sicherheit zu bestimmen, und man wird wohl für immer auf den Versuch, die historischen Bestandteile des Lebensbildes scharf von den übrigen Zutaten zu trennen, verzichten müssen. Unsere Aufgabe kann daher nur darin bestehen, die zerstreuten biographischen Notizen aus der ältesten und älteren Pāli-Literatur zusammenzulesen [1], ohne uns auf das schlüpfrige Gebiet der Kritik zu begeben und eine Ausscheidung des Wahren vom Erdichteten vornehmen zu wollen.

Es scheint uns sogar gewagt zu sein, denjenigen Angaben, worin die südliche mit der nördlichen Tradition, soweit wir die letztere zur Stunde schon kennen, übereinstimmt, eine größere Beweiskraft beizumessen als anderen, worin beide voneinander abweichen. Erst recht aber spotten jene Züge am Lebensbilde Buddhas einer kritischen Absonderung, welche in Anschauungen wurzeln, auf deren Zusammenhang mit den politischen Verhältnissen der Gangesländer Rhys Davids [2] aufmerksam gemacht hat. Angenommen nämlich, daß die Verfasser oder Kompilatoren der älteren Pāli-Schriften sich unter dem frischen Eindruck der nach Alexanders d. Gr. Wegzug aus Indien (325 v. Chr.) dort aufblühenden größeren Monarchien befanden, und infolgedessen das Ideal eines Weltherrschers (cakkavatti-rājā) auf Buddha, der ihr Ideal war, übertrugen, so mochten in der Tat auf diesem Wege die ersten ungeschichtlichen Momente zu dem bis dahin verhältnismäßig geschichtlich treuen Bilde herangetreten sein. Zu einer eigentlichen Biographie indes wurden sie noch nicht verarbeitet. Die Biographieen, die

[1] Die auf Buddhas Jugend bezüglichen Stellen (bis zur Sambodhi oder der Erleuchtung) hat Oldenberg, Buddha 113—132, unter verschiedenen Rubriken zusammengetragen, auf die wir für das Folgende verweisen, wofern nicht zu einzelnem besondere Belegstellen angezogen werden.

[2] Vgl. Hibbert Lectures 1881, 129 ff.

sogen. Buddha-Epen, gehören einer viel späteren Zeit an und fallen daher außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung, während aus dem frühesten Entwicklungsstadium des Buddhismus nur unvollständige und gelegentliche Nachrichten, welche meistens Buddha selbst in den Mund gelegt werden, auf uns gekommen sind[1].

An dieser Stelle möge einer Hypothese gedacht werden, die in unserem Buddha überhaupt keine geschichtliche Persönlichkeit sehen will, sondern die Berichte über ihn auf den Sonnenheros bezieht: nach Senart nämlich (Essai sur la légende du Buddha, Paris 1875, zweite Auflage 1882) ist das ganze Auftreten Buddhas Zug um Zug nichts weiter als das Tageswerk des Sonnengottes. Er wird aus den nächtlichen Wolken geboren, jener aus dem dunklen Mutterschoße der Māyā; ein Lichtglanz erfüllt die ganze Welt bei beider Geburt; Māyā stirbt bald darauf, gerade so wie die Morgenwolke vor den Sonnenstrahlen verschwindet; der Sonnenheros überwindet den Gewitterdämon, Buddha den Versucher Māra unter dem heiligen Baume, der seinerseits dem dunklen Wolkenbaume am Himmel entspricht; nach errungenem Siege läßt der eine sein leuchtendes Rad über das Firmament, der andere das „Rad der Lehre" über die Erde rollen; am Ende stirbt der Sonnenheros im blutigen Rot der Abendwolke, Buddha erlebt noch den Untergang seines Geschlechtes, der Sakya; und wie jener im Meere der Abenddünste versinkt, so löschen die Wasserströme, die aus der Luft herabregnen, die Flammen von Buddhas Scheiterhaufen.

Die Bedenken, die gegen diese Hypothese geltend zu machen sind, kann man nicht trefflicher formulieren, als es Oldenberg (Buddha[6], p. 90 ff.) getan hat; wir dürfen also denjenigen darauf hinweisen, der sich noch nicht davon hat überzeugen können, daß Buddha als Mensch mit Fleisch und Blut wirklich gelebt hat.

Sehr skeptisch hat sich ganz neuerdings R. Otto Franke[2]) geäußert, nach dem wir auch nicht das geringste über die Persönlichkeit des Begründers des Buddhismus wissen. Für ihn ist „Buddha Gotama gleichbedeutend mit N. N. und die sogenannte Buddhalehre vielleicht nur eine Zusammenstellung eines

---

1) Vgl. Oldenberg, a. a. O. 84—112, sowie ders. in Verhandl. des 5. Intern. Orient. Kongr. I, 107 ff.

2) ZDMG 69, 455 f.; Ostasiat. Zeitschrift IV, Heft 1/2; Theol. Literaturzeitung, 14. März 1914, 164 ff.

Bündels von Lehrelementen aus dem großen Schatze philosophischer Gedanken, die dem damaligen Indergeiste in wuchernder und ausgebreiteter Fülle entströmten". Ohne nun die Verdienste Frankes um die Erforschung des Buddhismus auch nur im kleinsten anzweifeln zu wollen, verharren wir einstweilen noch bei der Überzeugung, daß sein Stifter Gotama wirklich gelebt hat. Er wird in dem Glaubensbekenntnis ausdrücklich genannt; man betrachtet ihn nicht als einen Weisen, dessen Zeit in die nebelgraue Vergangenheit verlegt wird, wie es sonst häufig genug in Indien geschieht, sondern als einen Lehrer, der in etwa derselben Entfernung von der Kompilation der ältesten Texte steht wie Jesus von der Abfassung unserer Evangelien. Rechnen wir noch hinzu die äußere Form der Tradition, die in ihren anschaulichen Schilderungen doch durchaus den Eindruck „irdischer Realität" macht, und die Tatsache, daß wir für zwei Zeitgenossen und Konkurrenten Buddhas, die Sektenhäupter Nātaputta und Makkhali Gosāla, die bis auf kleine, leicht erklärliche Abweichungen übereinstimmenden Berichte sowohl der Buddhisten als auch der Jinisten besitzen!

2. Der „Asket Gotama" (Gautama) oder, wie er auch wohl im Familienkreise genannt wurde, Siddhattha (Siddhārtha), unser Buddha, war der Sprößling einer landadeligen Familie, deren Stammsitz (im j. Gorakhpur-Bezirk) etwa hundert Meilen nordwestlich von Benares an den südlichen Ausläufern des Himalaya lag. Das Geschlecht, dessen Stolz er war, die Sakyas, rühmten sich, Abkömmlinge des kriegerischen Okkāka[1] (Ikṣvāku), des ersten aus der Sonnenrasse (ādicca-[āditya-]bandhu) zu sein[2]) und waren ob ihres stolzen Sinnes (Sakyas s. v. a. die Gewaltigen) geachtet und gefürchtet[3]). Zu dem angrenzenden Reich der Kosala, denen sie oft beigezählt werden, standen sie in einem Abhängigkeitsverhältnis, welches sie jedoch nicht hinderte, ihr Gemeinwesen selbständig zu verwalten.

Gotamas Vater Suddhodana („Reinreis") war ein reicher Gutsherr, der vielleicht gleich anderen Großgrundbesitzern aus dem Sakya-Stamme[4]) (wir hören noch von einem Sakya-rājā namens Bhaddiya), ähnlich den heutigen Rajputs den Titel rājā

---

[1]) M. P. S. VI, 53. [2]) S. N. v. 421 ff. cf. v. 540.

[3]) C. VII, 1, 4. Sākiyā nāma mānanissitā „die S. fürwahr sind stolz". Ebenda erfahren wir auch, wie dieser Stolz gebrochen ward.

[4]) C. VII, 1, 3, daß die Sakyas Farmer waren, ersieht man aus C. VII, 1, 2.

(König) zu führen berechtigt war, darum aber nicht notwendig das regierende Oberhaupt seines Stammes gewesen zu sein brauchte. Seine Mutter, welche gleichfalls dem Sakya-Geschlechte angehörte, hieß Māyā. Dieselbe starb bald nach Gotamas Geburt, worauf ihre Schwester Mahāpajāpatī Mutterstelle versah. (Aus ihrer Ehe mit Suddhodana ging ein Sohn hervor, dessen Name uns verbürgt ist. Er hieß Nanda[1].) Der Name Māyā, um das nebenbei zu erwähnen, ist der Kritik verdächtig vorgekommen. So sah Albrecht Weber darin eine Anspielung auf die bekannte kosmogonische Potenz der Vedānta-Philosophie, während Senart meint, es sei der Morgendunst, der vor den Strahlen der Sonne verschwindet.

Der Geburtsort war Kapilavatthu (Kapilavastu, j. Bhūila zwischen Bastī u. Ayodhyā) oder vielmehr eine (später als Hain beschriebene) Örtlichkeit in der Nähe der Stadt, Lumbinī mit Namen[2]. Man hat bezweifeln wollen, daß diese Stadt überhaupt existiert habe; denn ihr Dasein werde durch kein genügendes Zeugnis verbürgt. Nun will es ja allerdings an sich nicht viel sagen, wenn die chinesischen Pilger, die im fünften und siebenten Jahrhundert n. Chr. nach Indien kamen, die Ruinen von Kapilavatthu gesehen zu haben behaupten; denn den Ruinen kann man, wie Senart einwirft, nicht ansehen, wie die Stadt geheißen hat. Wenn aber der chinesische Bericht anderweit seine Bestätigung findet, sei es durch direkte Angaben oder indirekte Andeutungen, so wird man gern glauben können, daß es eine Ortschaft des Namens wirklich gegeben hat.

Über das Jahr der Geburt weichen die Berechnungen um mehrere Jahrzehnte voneinander ab. Mit einiger Sicherheit werden wir dasselbe zwischen der Mitte und dem Ausgang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. ansetzen.

3. Im Lichte des buddhistischen Glaubens erscheint die Menschwerdung des zukünftigen Buddha, oder, wie man ihn in diesem Stadium zu nennen pflegt, Bodhisatta (Bodhisattva) als ein freiwilliges Aufgeben himmlischer Freuden[3], die er als Lohn früherer Taten sich verdient hatte. Selbstredend war hiermit der Dichtung Tür und Tor geöffnet, und auch die sonst verhältnismäßig nüchterne ältere Pāli-Tradition konnte es sich nicht versagen, den Akt der „Verzichtleistung“ gebührend auszuschmücken.

---

[1] Vgl. M. I, 54, 5. [2] S. N. v. 683. [3] Vgl. jetzt Beckh I, 29 ff.

Nach einer vielverbreiteten Erzählung träumte es der Mutter in der Nacht, da sie schwanger wurde, daß ein weißer Elefant in ihre Seite eingetreten sei[1]. Der Elefant ist nach indischen Begriffen ein Bild der Milde, also in diesem Falle der Milde, die in Menschengestalt auf Erden erscheinen sollte. Der denkwürdige Vorgang selbst findet sich mit der Inschrift: Bhagavato okkanti („die Herabkunft des Erhabenen") auf einem der alten Basreliefs des Stūpa (monumentaler Bau in Kegelform) von Barhut[2]) verewigt. Ein heftiges Erdbeben begleitete, gemäß einem für alle Bodhisattas (denn unser Gotama ist weder der erste noch der letzte) giltigen Gesetze, jenen Akt der „großen Verzichtleistung"[3]. Bei der Geburt des Kindes herrschte unbeschreiblicher Jubel unter den Göttern, und um zu erfahren, was dieser Jubel bedeute, eilt ein Weiser mit Namen Asita aus dem Tusita-Himmel, wo er kraft seiner hohen Meditation verweilte, hin zu den Sakyas. Diese zeigen ihm das Kind, und, indem Asita das Kind überglücklich in seine Hände nimmt, spricht er die Worte: „Unvergleichlich ist dieser, der beste der Menschen." Eingedenk jedoch des eigenen Alters vergießt er Tränen und gibt, um den Grund befragt, zur Antwort: „Seid ohne Sorge!" —

„Zu der Erleuchtung Gipfel seh' ich steigen diesen Knaben
Und des Gesetzes Rad, allreines Wesen schauend, wenden;
Mitleidig sinnt im Herzen er das Wohlsein vieler,
Und weithin seh' ich seine Heilsbotschaft verbreitet.
Doch ach! mein Leben hier wird bald ein Ende nehmen,
Mir nahen wird der Tod in seines (Buddhas) Lebens Mitte;
Nicht hören soll ich, was er lehrt, der ohnegleichen,
Darob ich bin versenkt in Trauer, Schmerz und Leiden!"[4]

4. Der zukünftige Buddha verlebte seine Jugend, wie dies bei Söhnen seines Standes Sitte war, in Kapilavatthu, umgeben von allen Reizen eines bequemen und genußreichen Lebens, in welches nur der Wechsel der Jahreszeiten eine gewisse Abwechslung brachte. Es ist richtig, daß der junge Gotama vermählt war und einen Sohn, Rāhula mit Namen, hatte, der später in den Orden der Buddhisten eingetreten ist. Damit ist alles gesagt, was über Buddhas Kindheit und Jünglingszeit glaubwürdig überliefert ist. Er stand in den besten Jahren, und zwar gibt die Überlieferung sein Alter auf 29 Jahre an, als in ihm,

[1] Vgl. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, I. 62 ff.
[2] Vgl. SBE vol. XI, p. 47 n.
[3] M. P. S. III, 16. [4] S. N. v. 679 ff.

ohne einen besonderen äußeren Anlaß (wiewohl die spätere Zeit einen solchen anzunehmen geneigt war), sondern wohl nur durch den in einem bloß sinnlich befriedigten Dasein so natürlichen Gedanken an die Nichtigkeit alles weltlichen Treibens das Verlangen nach dem Asketentum aufstieg. Je mehr er sich darauf besann, um so mehr verging ihm die Lust an „Jugend, Gesundheit und Leben", und „nicht achtend der Eltern Weinen und Klagen" zog er „von der Heimat in die Heimatlosigkeit".

„Leid ist in Lust, Glück nur im Entsagen; also erkennend
Will ich hingehn, mich selber anstrengen; darin frohlock' ich,"[1])

läßt ein altes Lied ihn in Begeisterung ausrufen.

Im Anguttara Nikāya I, 145 ff. wird die Überlegung, die den jungen Siddhattha zum Verzicht auf die Freuden dieser Welt bestimmt, folgendermaßen in Worte gekleidet: „Mit solchem Reichtum, ihr Jünger, war ich begabt, in solch übergroßer Herrlichkeit lebte ich. Da erwachte in mir dieser Gedanke: ‚Ein unwissender Alltagsmensch, ob er gleich selbst dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei ist, fühlt Abscheu, Widerwillen und Ekel, wenn er einen andern im Alter sieht: der Abscheu, den er da fühlt, kehrt sich gegen ihn selbst. Auch ich bin dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei. Sollte auch ich, der ich dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei bin, Abscheu, Widerwillen und Ekel fühlen, wenn ich einen andern im Alter sehe? Das käme mir nicht zu.' Indem ich, ihr Jünger, also bei mir dachte, ging in mir aller Jugendmut, der der Jugend innewohnt, unter. — Ein unwissender Alltagsmensch, ob er gleich selbst der Krankheit unterworfen und von der Krankheit Macht nicht frei ist", und so fort — es folgt dieselbe Gedankenreihe, die eben über Alter und Jugend gegeben war, jetzt in bezug auf Krankheit und Gesundheit, sodann in bezug auf Tod und Leben. „Indem ich, ihr Jünger," schließt die Stelle, „also bei mir dachte, ging in mir aller Lebensmut, der dem Leben innewohnt, unter"[2]).

Viel farbenprächtiger ist die Geschichte von der Flucht Buddhas aus seinem Palaste in der jüngeren Literatur dargestellt. Der Königssohn hat auf seinen Spazierfahrten nach den Gärten vor den Toren der Stadt die Bilder der Vergänglichkeit in Gestalt eines hilflosen Greises, eines Schwerkranken, eines Toten und endlich eines Bettelmönches gesehen. Als er von

---

[1]) S. N. v. 423. [2]) Oldenberg[6], S. 120 f.

Zustände der Versenkung des Geistes herbeizuführen; Praktiken, die bekanntlich später auch im Buddhismus eine große Rolle gespielt haben. Nachdem er jene Lehrer also wieder verlassen hatte, kam er nach mannigfachen Wanderungen im Magadhalande nach Uruvelā an der Nerañjarā (j. Phalgu oder Lilayan im j. Behar), einem Gehölze in der Gegend von Gayā. „Dort dachte ich bei mir, ihr Jünger: wahrlich, dies ist ein lieblicher Fleck Erde, ein schöner Wald; klar fließt der Fluß, mit schönen Badeplätzen und lieblich; ringsum liegen Dörfer, dahin man gehen kann; hier ist gut sein für einen Edlen, der nach dem Heile strebt." Er versuchte es nun volle sechs Jahre auf dem Wege strenger Bußübungen. Doch als auch sie ihn nicht zum gewünschten Ziele führten, gab er sie auf und kehrte zur gewöhnlichen Lebensweise zurückt, indem er wieder reichliche Nahrung zu sich nahm, um seinen Körper neu zu kräftigen. Fünf Asketen, die ihn die ganze Zeit hindurch aus der nächsten Nähe beobachtet hatten, um für den Fall, daß ihm die erlösende Erkenntnis zuteil werde, sich ihm als Jünger anzuschließen, wurden an ihm irre und wandten sich von ihm ab. Er aber verweilte unausgesetzt im „Geistesringen" (padhāna) am oben genannten Flusse, des Augenblickes gewärtig, der ihm die „Sicherheit" (yogakkhema) — d. i. Nirvāṇa — bringen sollte. Da trat Māra, der Versucher, auch Namuci genannt, die symbolische Verkörperung alles Bösen, an ihn heran mit den Worten:

„Dem Tode gehörst du mit tausend Teilen,
Dem Leben du mit einem schier;
Erhabner! schön ist lebend Leben;
Nur lebend hast zum Tun du Kraft."

Solches und Ähnliches sprach er zu Gotama. Allein dieser blieb standhaft, und Māra sah sich überwunden.

„Jetzt sieben Jahre folg' ich schon des Heil'gen Spuren Schritt für Schritt,
Doch keinen Fehler fand ich hier am Weisen, Hocherleuchteten" [1].

Für Gotama war nun die entscheidungsvolle Stunde gekommen. In einer Nacht, die den Buddhisten heilig geblieben ist, stieg er, unter einem Pipal-Baume sitzend (assattha, avattha, Ficus religiosa), der in der Folgezeit den Beinamen „Baum der Erkenntnis (bodhirukkha oder kurz der Bo-Baum) erhielt, von einer Stufe der Betrachtung (jhāna, dhyāna) zur an-

[1] l. c. v. 424 ff.

dern, bis sich ihm endlich das „Wesen der Dinge" enthüllte, d. h. die Erkenntnis von der Seelenwanderung, das Wissen von der Herkunft des Leidens in der Welt und von dem Wege zur Aufhebung dieses Leidens. „Da ich solches erkannte und da ich solches schaute, ward meine Seele erlöst von der Sünde der Begier, erlöst von der Sünde des irdischen Wesens, erlöst von der Sünde des Irrens, erlöst von der Sünde des Nichtwissens. Im Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung: vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht; nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren: also erkannte ich." Gotama war dadurch ein Sambuddha, „ein vollkommen Erleuchteter" geworden. Der Buddhismus hatte das Licht der Welt erblickt. Die ersten Worte, die sein Stifter gesprochen haben soll, sind nachher zu hoher Berühmtheit gelangt. Sie lauten in der Spruchsammlung des Dhammapada[1]:

„Die Welt und mancherlei Geburt
Durchwandert' ich und fand doch nicht
Den Hauserbauer[2], mein Begehr;
Qualvoll war jede Neugeburt.
Jetzt, Hauserbauer, kenn' ich dich!
Nicht wieder wirst du bau'n das Haus!
Zerbrochen sind die Sparren all',
Des Hauses Giebel ist zerstört;
Das Schwinden jeglicher Begier,
Auflösung hat der Geist erreicht."

6. Für die Zeit unmittelbar nach der Erlangung der Buddhawürde bis zur Gewinnung der beiden größten von Buddhas Jüngern, Sāriputta und Moggallāna (Maudgalyāyana), besitzen wir ein wertvolles Dokument im ersten Buche des Mahāvagga, einer der Schriften aus dem Vinaya-piṭaka.

Noch sieben Tage verweilte Buddha in seiner bisherigen Lage, „mit gekreuzten Beinen" am Fuße des Bo-Baumes, das „Glück der Erlösung" (vimuttisukha) genießend. Am Ende dieser sieben Tage, während der ersten Nachtwache und der beiden folgenden, richtete er seinen Geist auf die „Verkettung der Ursachen und Wirkungen" (paṭiccasamuppāda), wovon wir später noch zu reden haben, und als er sie durchschaut hatte, rief er aus:

---

[1]) v. 153 f. (die Übersetzung dieser und anderer Dhammapada-Stellen ist die von Leopold von Schroeder).

[2]) Das ist der „Durst", das Hängen an der Welt und am Dasein.

„Wenn sich enthüllt ewiger Ordnung Walten
Dem Sinnen, dem glühenden, des Brahmanen,
Dann muß zurück jeglicher Zweifel weichen,
Wenn kund ihm wird alles Geschehenen Ursprung."

Das dritte Mal aber sprach er statt des letzten Verses:

„Zu Boden wirft er des Versuchers Scharen,
Der Sonne gleich, die durch den Luftraum Licht strahlt."

Abermals sieben Tage widmete Buddha der Betrachtung unter einem Feigenbaume, „Baum der Ziegenhirten" (ajapāla) genannt. Ein Brahmane nahte sich ihm mit der Frage: „Was macht einen Menschen zum Brahmanen?" Buddha antwortete:

„Wenn ein Brahmane frei von jeder Sündlichkeit,
Von Hochmut frei und von Unreinigkeit,
Die Sinne zügelnd und im Wissen stark,
Erfüllet hat die Pflicht der Heiligkeit;
Der mag mit Recht ein Brāhmaṇa sich nennen;
Mit ihm an Wert sich nichts wird messen können."

Die folgenden sieben Tage verbrachte Buddha während eines furchtbaren Unwetters unter dem Mucalinda-Baume, vom Schlangenleibe des Nāga (Schlangenkönig) Mucalinda schützend umwickelt. „Nach sieben Tagen aber, als der Schlangenkönig Mucalinda sah, daß der Himmel hell und wolkenlos geworden war, löste er seine Windungen von dem Leibe des Erhabenen, verbarg seine Schlangengestalt, nahm eines Jünglings Gestalt an und trat vor den Erhabenen hin, mit gefalteten Händen den Erhabenen anbetend. Solches sehend sprach der Erhabene zu jener Zeit diesen Spruch:

Selig die Einsamkeit des Freud'gen, der die Wahrheit kennt und schaut;
Wer unentwegt fest steht, selig, wer sich bändigt zu jeder Frist.
Selig, wem jede Leidenschaft, alles Wünschen ein Ende nahm.
Überwinden der Ichheit Trotz wahrlich ist höchste Seligkeit."

Nochmals sieben Tage verstrichen in betrachtender Stille unter dem Rājāyatana-Baume. Gotama hatte, seitdem er Buddha geworden war, noch keine Speise zu sich genommen. Zwei Kaufleute, Tapussa und Bhallika, die des Weges daher kamen, durften ihm die erste Nahrung reichen, Reiskuchen und Honigkuchen. Zum Lohne dafür wurden sie als seine (ersten) „Verehrer" (upāsaka) zugelassen.

Vom Rājāyatana-Baume ging Buddha nach Ablauf der sieben Tage zurück zum Ajapāla-Baume. Bedenken stiegen in ihm auf von solcher Art: „Erkannt habe ich diese tiefe Wahrheit,

die da schwer zu erblicken, schwer zu verstehen ist, die friedereiche, erhabene, die alles Denken übersteigt, die sinnvolle, die allein der Weise fassen kann. In irdischem Treiben bewegt sich die Menschheit, in irdischem Treiben hat sie ihre Stätte und findet sie ihre Lust. Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, die in irdischem Treiben ihre Stätte hat und ihre Lust findet, wird dies Ding schwer zu erfassen sein: das Gesetz der Kausalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen; und auch dies Ding wird ihr gar schwer zu erfassen sein: das Zurruhekommen aller Gestaltungen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvāṇa. Wenn ich nun die Lehre verkündige und man mich nicht versteht, brächte es mir nur Erschöpfung, brächte es mir nur Mühe."

„Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Haß erfüllt.
Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn;
Nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht umhüllt."

Buddha neigte also dahin, die errungene Erkenntnis für sich zu behalten und sie nicht der Welt zu verkünden. Die Krisis war bedeutsam genug, um (für die buddhistische Phantasie) das Eingreifen des höchsten Genius, des Brahmā Sahampati, zu rechtfertigen. Derselbe erscheint alsbald vor Buddha und bemüht sich, seine Zweifel zu verscheuchen, indem er zum Zeichen seiner Ehrfurcht die rechte Schulter entblößt, das rechte Knie zur Erde beugt und die gefalteten Hände zum Erhabenen erhebt. Die Worte, welche er zur Bekräftigung seiner Bitte an den Erhabenen richtete, sind überaus eindringlich und von einem weihevollen Tenor. Sie lauten:

„Im Magadhalande erhob sich vordem
Unreines Wesen, sündiger Menschen Lehre.
Eröffne du, Weiser, das Tor der Ewigkeit,
Laß hören, was, Sündloser, du erkannt hast.
Wer droben steht hoch auf des Berges Felsenhaupt,
Des Auge schaut weit über alles Volk hin.
So steig auch du, Weiser, empor, wo droben
Weit übers Land ragen der Wahrheit Zinnen,
Und schau' hinab, Leidloser, auf die Menschheit,
Die leidende, welche Geburt und Alter quält.

Wohlauf, wohlauf, streitbarer Held, an Siegen reich,
Zieh' durch die Welt, sündloser Wegeskundiger,
Erhebe deine Stimme, Herr; viele werden dein Wort verstehen"[1]).

Das Mitleiden mit der Welt trug in Buddha den Sieg davon. Nachdem Brahman Sahampati seine Bitte dreimal wiederholt hat, ist jener entschlossen, seine Lehre zu verkünden:

„Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Der eignen Pein dacht' ich, drum hab' ich, Brahma,
Das edle Wort noch nicht der Welt verkündet"[2]).

Doch wer soll zuerst durch jenes Tor eingehen? Buddha denkt an seine beiden Lehrer Āḷāra und Uddaka. „Sie werden leicht die Lehre verstehen." Durch die Eingebung einer „unsichtbaren devatā" vernimmt er, daß sie nicht mehr am Leben sind. Wer soll es nun sein? Jene fünf Asketen, die so lange bei ihm ausgeharrt hatten. Sie weilen jetzt im Wildpark (migadāya) Isipatana bei Benares. Dorthin lenkt er daher seine Schritte. Unterwegs zwischen Gayā und dem Bodhi-Baume begegnet ihm ein Mitglied der Sekte der Ājīvakas, Upaka, der ihn nach seinem Lehrer und seiner Lehre fragt. Buddha erwidert in gāthās (Liedstrophen):

„Über alle Feinde hab' ich gesiegt, wissenskundig bin ich geworden, fleckenlos in jeglicher Weise.
Alles hab' ich verlassen, Freiheit erlangt durch Besiegung der Lust.
Wissend durch mich, kenn' ich keinen Meister. Lehrer ist keiner und keiner mir gleich.
Heiliger bin ich, selbst höchster Lehrer, vollkommen Wissender bin ich allein.
Ruhe ward mir zuteil und Nirvāṇa. Kāsi (Benares) besuch' ich, zu gründen allhier der Wahrheit glänzendes Reich.
Rühren will ich die Trommel unsterblichen Wesens mitten im Dunkel der irdischen Welt."

[1]) In der Übersetzung dieser dem Mahāvagga entnommenen Verse bin ich, wo es immer ging, Oldenberg (Buddha 134 ff.) gefolgt.

[2]) Die Übersetzung dieses Verses (M. I, 5, 7 vgl. S. p. I, 138: apārutā tesam amatassa dvārā | ye sotavanto pamuñcantu saddham) ist nicht ohne Schwierigkeiten. Ich kann mich weder mit dem Vorschlag von Bendall (JPTS 1883, 77 ff.) noch mit dem von Morris (ebenda 1885, 46 ff.) befreunden. Letzterem gebe ich zu, daß pamuñcantu mit: „sie sollen äußern, kundgeben, erklären" zu übersetzen ist (welche Bedeutung von p. auch Childers s. v. ganz richtig verzeichnet). Im übrigen aber gibt die Übersetzung in SBE vol. XIII, 88 den Sinn am besten wieder, und scheint mir die von Morris vorgeschlagene Beziehung des tesam auf die im vorhergehenden erwähnten befähigten Menschen und die Erklärung des sotavanto = Kenner sc. der Lehre (nachweisbar in dieser Bedeutung ist nur sutavā vgl. S. N. v. 70) nicht notwendig zu sein.

Kopfschüttelnd schlägt der Asket einen andern Weg ein. Buddha aber setzt seine Reise nach Benares fort. Die fünf Asketen (Kondañña, Vappa, Bhaddiya, Mahānāma, Assaji) begrüßen ihn, hören seine Belehrung über den Mittelweg (zwischen dem Leben der Lust und der Abtötung, der kein anderer ist als „der edle achtgliederige Weg"), und über die „vier edlen Wahrheiten" (Leiden, sein Ursprung, seine Aufhebung und der Weg, der dahin führt), bekehren sich und empfangen die upasampadā („Zulassung" d. i. zur Genossenschaft oder Gemeinschaft, hier zunächst mit Buddha selbst). Im Mahāvagga (I, 6, 10 ff.) ist uns dieser erste Lehrvortrag Buddhas, sozusagen die buddhistische Bergpredigt, in aller Ausführlichkeit überliefert. Sie lautet in Oldenbergs Übersetzung folgendermaßen:

„Und der Erhabene, von Ort zu Ort wandernd, kam nach Benares, zum Wildpark Isipatana, wo die fünf Mönche weilten. Da sahen die fünf Mönche den Erhabenen, der von fern herankam; als sie ihn sahen, redeten sie einander zu: ‚Freunde, dort kommt der Asket Gotama, der im Überfluß lebt, der sein Streben aufgegeben und sich dem Überfluß zugewandt hat. Wir wollen ihm keine Ehrerbietung beweisen, nicht vor ihm aufstehen, ihm nicht seine Almosenschale und sein Obergewand abnehmen; aber wir wollen einen Sitz für ihn hinstellen; wenn er will, mag er sich setzen.'

„Je mehr und mehr aber der Erhabene den fünf Mönchen sich näherte, um so weniger konnten die fünf Mönche bei ihrem Entschluß bleiben: sie gingen dem Erhabenen entgegen; einer nahm dem Erhabenen die Almosenschale und das Obergewand ab; ein andrer bereitete ihm einen Sitz, ein dritter stellte ihm Fußwasser, eine Fußbank, einen Fußschemel hin. Der Erhabene setzte sich nieder auf dem Sitz, der für ihn bereitet war; als er sich gesetzt hatte, wusch der Erhabene seine Füße.

„Jene aber redeten den Erhabenen mit seinem Namen an und nannten ihn Freund. Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Ihr Mönche, redet den Vollendeten nicht mit seinem Namen an und nennt ihn nicht Freund. Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, wird euch über eine kleine Zeit das, um dessenwillen edle Jünglinge von ihrer Heimat

in die Heimatlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zuteil werden; ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen."

„Da er so redete, sprachen die fünf Mönche zu dem Erhabenen: „Hast du durch jenes Streben, Freund Gotama, durch jenen Wandel, durch jene Kasteiungen die übermenschliche Vollkommenheit, die volle Herrlichkeit des Wissens und Schauens der Heiligen nicht erreichen können, wie willst du jetzt, wo du im Überfluß lebst, wo du dein Streben aufgegeben und dich dem Überfluß zugewandt hast, die übermenschliche Vollkommenheit, die volle Herrlichkeit des Wissens und Schauens der Heiligen erreichen?"

Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Der Vollendete, ihr Mönche, lebt nicht im Überfluß; er hat nicht sein Streben aufgegeben und sich dem Überfluß zugewandt. Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, wird euch über eine kleine Zeit das, um dessenwillen edle Jünglinge von ihrer Heimat in die Heimatlosigkeit gehen, die höchste Vollendung heiligen Strebens zu Teil werden; ihr werdet noch in diesem Leben die Wahrheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen.

(Ein zweites und ein drittes Mal wiederholen sich dieselben Wechselreden).

„Da sie so redeten, sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Gesteht ihr mir zu, ihr Mönche, daß ich niemals zuvor also zu euch geredet habe?"

„Das hast du nicht, Herr."

Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha. Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden," usw.

„Da hörten die fünf Mönche von neuem auf den Erhabenen; sie taten ihr Ohr auf und richteten ihre Gedanken auf die Erkenntnis.

„Da sprach der Erhabene zu den fünf Mönchen: „Zwei Enden gibt es, ihr Mönche, denen muß, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Welche zwei Enden sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuß ergeben;

das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andere ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist trübselig, unwürdig, nichtig. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, ist der Vollendete fern und hat den Weg, der in ihrer Mitte liegt, erkannt, den Weg, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt. Und welches, ihr Mönche, ist dieser Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt? Er ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Dies, ihr Mönche, ist der Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt.

„Dies ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen was man begehrt ist Leiden, kurz das fünffache Haften (am Irdischen[1]) ist Leiden.

„Dies ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Macht.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

---

[1]) Das Haften an den fünf Elementen, aus welchen das leiblich-geistige Dasein des Menschen besteht: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen (oder Strebungen) und Erkennen.

„‚Dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden': also, ihr Mönche, ging mir über diese Begriffe, von denen zuvor niemand vernommen hatte, das Auge auf, ging mir die Erkenntnis, die Kunde, das Wissen, der Blick auf. ‚Diese heilige Wahrheit vom Leiden muß man verstehen' — ‚diese heilige Wahrheit vom Leiden habe ich verstanden': also, ihr Mönche, ging mir über diese Begriffe, von denen zuvor niemand vernommen hatte, das Auge auf, ging mir die Erkenntnis, die Kunde, das Wissen, der Blick auf.

(Es folgen ähnliche Ausdrücke über die andern drei Wahrheiten.)

„Und so lange ich, ihr Mönche, nicht von diesen vier heiligen Wahrheiten diese dreifach gegliederte, zwölfteilige, wahrhaftige Erkenntnis und Einsicht in voller Klarheit besaß, so lange, ihr Mönche, wußte ich auch, daß ich noch nicht in dieser Welt samt den Götterwelten, samt Māras und Brahmas Welt, unter allen Wesen, samt Asketen und Brahmanen, samt Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen hatte. Seit ich aber, ihr Mönche, von diesen vier heiligen Wahrheiten diese dreifach gegliederte, zwölfteilige Erkenntnis und Einsicht in voller Klarheit besitze, seitdem weiß ich, ihr Mönche, daß ich in dieser Welt samt den Götterwelten, samt Māras und Brahmas Welt, unter allen Wesen, samt Asketen und Brahmanen, samt Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen habe. Und ich habe es erkannt und geschaut; unverlierbar ist meines Geistes Erlösung; dies ist meine letzte Geburt; nicht gibt es hinfort für mich neue Geburten."

„Also redete der Erhabene; froh priesen die fünf Mönche des Erhabenen Rede." —

Die Genossenschaft (saṅgha) war mit der Bekehrung jener fünf Asketen gebildet. Ihre Mitgliederzahl belief sich ursprünglich auf sechs, Buddha und die fünf ersten Bekehrten.

7. Benares ist unter den Buddhagläubigen immer gefeiert worden als die Stätte, wo „der Lehrer" (satthā, śāstā) „das Rad des Gesetzes (der Lehre) — dhammacakka — in Bewegung setzte". Der Bericht hierüber führt daher die Aufschsift: Dhammacakka-ppavattana-Sutta d. i. das Sutta von dem In-Bewegung-setzen des Rades des Gesetzes (der Lehre). Aus Dankbarkeit errichtete man später an der Stelle einen Thūpa (Stūpa). Cunningham glaubt denselben in dem ein paar Meilen nördlich von der

Stadt gelegenen Stūpa, der heutigentags Dhamēk genannt wird, wiedergefunden zu haben und bringt seinen Namen mit dharmadeśaka d. i. Lehrer des dharma (dhamma) in Verbindung [1]).

Was aber war der Inhalt dieses Gesetzes (dieser Lehre)?

„Es gibt zwei Gegensätze (antā, eigentl. Enden), welche ein Hausloser (pabbajita) meiden soll: auf der einen Seite die Pflege solcher Dinge, die vermöge der Leidenschaften, besonders der Sinnenlust (kāma) anziehen, — ein niedriger, gewöhnlicher, unwürdiger und fruchtloser Weg, der nur für weltlich Gesinnte paßt — auf der andern Seite die Pflege der Selbstabtötung (attakilamatha) — ein schmerzlicher, unwürdiger und nutzloser Weg. Einen Mittelweg gibt es, der diese beiden Gegensätze vermeidet. Ihn hat der Tathāgata (ein Epitheton, das sich Buddha gern selbst beilegt [2]), s. v. a. der Vollendete) entdeckt, einen Weg, der die Augen öffnet und Kenntnis verleiht, der zum Geistesfrieden führt, zu der höheren Weisheit, zur vollen Erleuchtung, zum Nirvāṇa. Wahrhaftig, dieser Weg ist der edle achtgliedrige Weg, nämlich rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken."

Den Schlüssel zu dieser Lehre bietet uns jedoch erst die nachfolgende Reihe von den „vier edlen Wahrheiten" (cattvāri ariya-saccāni).

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod

[1]) The Ancient Geography of India. 437 f.

[2]) Insofern ist dieses Epitheton vergleichbar dem „Menschensohn" des N. T. Daß auch andere, z. B. seine Schüler, dieses Beiwort gebrauchen, vgl. M. VIII, 1, 30. Die buddhistischen Erklärungen des Ausdruckes Tathāgata geben über die wahre Bedeutung keinen befriedigenden Aufschluß. Hingegen führt die Vergleichung mit dem verwandten Ausdruck Tatthagaya, d. i. einer, der dorthin oder in jene Welt (der Freiheit) gelangt ist — ein Epitheton der Jinas oder Sieger in der Jaina-Religion — zu einer sinngerechten Bedeutung, wenn man annimmt, daß Tathāgata = Tatthāgata sei, indem die Formveränderung leicht aus Unkenntnis der ursprünglichen Bedeutung des Wortes hervorgegangen sein kann, also einen, der angelangt ist, d. i. an der Freiheit, einen Vollendeten, wie wir übersetzten, bezeichne. Den Tathāgatas werden verschiedene eigentümliche Handlungsweisen zugeschrieben, so z. B. wie und wann sie fragen. Vgl. M. I, 31, 4. [Zusatz des Herausgebers: Viel einfacher ist die wörtliche, ungekünstelte Übersetzung, wie sie Oldenberg, Buddha⁶, 144, Anm. 2 von dem Worte gibt, nämlich „der so Gegangene", der so gegangen ist, wie man gehen soll, wenn man Buddhist werden will; d. h. einer, der den edlen achtgliedrigen Pfad betreten hat. Vgl. jetzt R. O. Franke, Dīghanikāya 287 ff.]

ist Leiden, mit Unlieben vereint sein ist Leiden, von Lieben getrennt sein ist Leiden, Gewünschtes nicht erlangen ist Leiden, kurz das fünffache (je nach den fünf Daseinsbeständen: Körperlichkeit, Empfindung, Vorstellung, Gestaltung, Bewußtsein) Haften am Dasein (pañcupādānakhandhā) ist Leiden (dukkha).

„Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der **Entstehung des Leidens** (dukkha-samudaya): es ist der Durst nach Sein (taṇhā), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Lust und Begier, der hier und dort seine Befriedigung findet: der Durst nach Lüsten (kāma), der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der **Aufhebung des Leidens** (dukkha-nirodha): die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem **Wege zur Aufhebung des Leidens**: es ist dieser heilige, achtteilige Pfad (ariyo aṭṭhaṅgiko maggo), der da heißt: rechtes Glauben" (etc. wie oben).

Das „**rechte Glauben**" eröffnet hier, bezeichnend genug, die Reihe. Der Glaube an Buddha und seine Worte ist der erste Schritt zum Heile. Die Quintessenz aller Worte Buddhas hinwieder, mit denen er „das Reich des Gesetzes" begründet hat, sind die vier edlen Wahrheiten. „So lange ich sie nicht kannte — spricht Buddha zu seinen fünf ehemaligen Gefährten — wußte ich, daß ich die höchste, vollkommene Erleuchtung (saṃbhodi) noch nicht erlangt hatte, — aber seitdem ich sie kenne, weiß ich, daß ich die höchste, vollkommene Erleuchtung erlangt habe. — Ich weiß, daß dies meine letzte Geburt ist, und daß ich hinfür nicht wiedergeboren werde." Auf diese vier Wahrheiten, im eigentlichen Sinne Buddhas dhamma, seine Lehre oder sein Gesetz genannt, beziehen sich die Unterweisungen, als deren Frucht „**das reine und fleckenlose Auge des Gesetzes**" (dhammacakkhu) hervorgehoben wird, kraft dessen der zum Glauben gelangte Mensch erkennt: „**Alles, was entsteht, vergeht.**"

Die ersten zum Glauben an Buddha Bekehrten waren damit zugleich auch „Bettler" (bhikkhu) geworden und in den Vollbesitz aller durch indisches Herkommen geheiligten Bettler-

pflichten und Bettlerrechte eingetreten. Unser Text versäumt daher nicht eigens zu bemerken, daß auch Almosengänge bei der kleinen Genossenschaft schon an der Tagesordnung waren.

Zu den fünf ersten Bhikkhus gesellte sich als sechster ein edler Jüngling, der Sohn eines Schatzmeisters (seṭṭhi), Yasa mit Namen. Er kam in das Isipatana und trat zu Buddha heran mit der Klage: „Ach was für ein Unglück, ach, was für eine Gefahr!" — „Hier ist kein Unglück, — entgegnet ihm Buddha — hier ist keine Gefahr". — „Komm her, Yasa, setze dich nieder, ich will dich das Gesetz lehren." Yasa beruhigt sich, er hört Buddha aufmerksam zu und erlangt die erlösende Einsicht. Sein Vater und dann auch seine Mutter und Yasas „frühere Frau" werden „Verehrer" durch die Formel „der heiligen Dreiheit": „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde." Vier Jugendfreunde Yasas folgen seinem Beispiele und begehren und erhalten Aufnahme in die Genossenschaft, welche nunmehr aus „elf Ehrwürdigen" (arahats), Gotama Buddha mit eingeschlossen, besteht.

Die Schar von Buddhas Anhängern aus Benares und Umgegend wächst rasch auf 60 an. Es waren lauter Leute aus den „besten und besseren Familien" (kulaputtā).

8. Die „sechzig" sollten nun auch selbst zur Ausbreitung des „Reiches des Gesetzes" mithelfen. Vor ihrer Aussendung redet sie der Erhabene also an:

„Von allen Fesseln, menschlichen und göttlichen, bin ich befreit. Auch ihr seid von allen Fesseln, menschlichen und göttlichen, befreit. So geht denn hin zum Gewinn für viele, zur Wohlfahrt vieler, aus Mitleid mit der Welt, zum Besten, zum Gewinn und zum Heile der Götter und Menschen! Geht nicht zu zweien denselben Weg! Predigt die Lehre, die herrlich ist am Anfang, herrlich in der Mitte und herrlich am Ende, nach dem Geiste (attha) und nach dem Buchstaben (vyañcana)! Verkündigt ein vollkommenes und reines Leben (brahmacariya)! Es gibt Wesen, deren Geistesaugen kaum mit Staub bedeckt sind; wenn ihnen aber die Lehre nicht gepredigt wird, so können sie die Erlösung nicht erreichen. Sie werden die Lehre verstehen. Und auch ich will nach Uruvelā zum Dorf des Feldhauptmannes (Senāninigāma) gehen, um die Lehre zu predigen!"

Nochmals trat ihm Māra, und zwar diesmal als Widerspruchsgeist, entgegen, es war vergebens.

Die Jünger hatten sich nach allen Himmelsgegenden zerstreut, während der Lehrer selbst nach Uruvelā seine Schritte lenkte. Auf seiner Wanderung dahin bekehrte er dreißig reiche junge Leute. „Suchet euch selber," sagte er zu ihnen, und dieses Wort genügte, sie nachdenksam zu stimmen und für seine Lehre und Lebensweise zu gewinnen. Zu Uruvelā angekommen, galt sein erster Besuch der Einsiedelei eines Jaṭila (bramanischen Waldeinsiedlers) Kassapa mit dem Beinamen „aus Uruvelā" (Uruvelā-K.), der das Haupt einer ansehnlichen Asketensippe war, gleichwie auch dessen beide Brüder, der eine genannt „Kassapa vom Flusse" (Nadī-K.) und der andere „Kassapa von Gayā" (Gayā-K.), zahlreichen Asketen vorstanden. An dem Orte, wo Uruvelā-Kassapa sein heiliges Feuer unterhielt, hauste ein feuriger Schlangendämon. Um dem Einsiedler seine Macht zu offenbaren, wirkte Buddha sein erstes Wunder, indem er den Nāga-König bezwang und in seine Almosenschale bannte, freilich ohne daß dieser Erfolg auf Kassapa einen Eindruck machte. Schlag auf Schlag erfolgen nun die Wunderkünste, deren Aufzählung wir uns hier ersparen dürfen, da wir sie ohnedies später in einem anderen Zusammenhang erwähnen müssen. Auch ist an der uns im Mahāvagga vorliegenden Erzählung mehr der Umstand beachtenswert, daß durch alle magischen Wunder die Bekehrung des Kassapa nicht zustande kam, sondern erst durch die kategorische Erklärung Buddhas: „Du bist nicht ehrwürdig (arahā), Kassapa, noch bist du in den Weg, der zur Ehrwürdigkeit führt (arahatta-magga), eingetreten, noch wandelst du in einer Weise, die dich zur Ehrwürdigkeit oder zum Weg zur Ehrwürdigkeit führen kann." Dies allein gab den Ausschlag. Kassapa von Uruvelā bat um Aufnahme in die Genossenschaft, und dasselbe taten auch Kassapas Jünger und ihnen folgend auch Kassapas beide Brüder nebst ihrem Anhange. Zum Zeichen, daß sie mit ihrer Vergangenheit gründlich zu brechen gedachten, übergaben sie sämtliche Feueropfersachen dem nahen Flusse und blieben für die nächste Zeit in Buddhas Gefolge.

An diese neugewonnenen Jünger, 1000 an der Zahl, hielt Buddha bald darauf auf dem Gayāsīsa, d. i. Gayā-Kopf (der jetzige Berg Brahmāyoni bei Gayā), seine Feuerpredigt, des Inhaltes: „Alles brennt, und wie so? — Das Auge brennt, die sichtbaren Dinge brennen; die geistigen Bilder, die auf dem Auge beruhen, brennen, die Berührung des Auges (mit den sichtbaren Dingen)

brennt, auch die aus dieser Berührung entstehende Empfindung, sei sie genußvoll oder sei sie leidvoll oder weder genuß- noch leidvoll, brennt. Mit was für einem Feuer brennt aber dies alles? Mit dem Feuer der Leidenschaft (rāgaggi), mit dem Feuer der Bosheit (dosaggi), mit dem Feuer der Täuschung (mohaggi), mit Geburt, Alter, Tod, Gram, Klage, Schmerz, Niedergeschlagenheit und Verzweiflung. (Dasselbe wird dann ausgeführt von den übrigen Sinnen und zuletzt von dem Geiste oder manas, als dem sechsten, dann heißt es weiter:) Dies beachtend wird ein Jünger, der unterrichtet ist und auf dem „edlen Wege" wandelt, überdrüssig des Auges, überdrüssig der sichtbaren Dinge, überdrüssig des Geistes, überdrüssig der Gedanken. Indem er alles dessen überdrüssig wird, legt er ab die Begehrlichkeit und wird dadurch frei. Wenn er frei ist, ist er sich bewußt frei zu sein; er weiß, daß das Wiedergeborenwerden ein Ende hat, daß das reine Leben (brahmacariya) vollendet, die Pflicht erfüllt ist und daß es keine Rückkehr mehr gibt in diese Welt."

Vom Gayāsisa bewegt sich der Zug der Bettler, mit Buddha an der Spitze, nach Rājagaha, der Hauptstadt des Magadha-Königs Seniya Bimbisāra. Mit einem großen Gefolge zieht dieser Buddha entgegen, und der Eindruck, den dieses Schauspiel auf die Anwesenden machte, war so groß, daß alle, vom König angefangen, ihre Bereitwilligkeit, „Verehrer" zu werden, zu erkennen gaben. Aus Dankbarkeit machte der König seinen Lustgarten Veḷuvana „der Genossenschaft der Bettler mit Buddha als ihrem Haupte" zum Geschenk und ist sein langes Leben hindurch ein treuer Beschützer Buddhas und der jungen Gemeinde gewesen. Noch eine andere Erwerbung knüpfte sich an den damaligen Aufenthalt Buddhas zu Rājagaha. Zwei junge Brahmannen Sāriputta (d. i. Sohn der Sāri, sein eigentlicher Name war Upatissa) und Moggallāna, Schüler Sañjayas, eines Wandermönches, die später als die Ersten der buddhistischen Genossenschaft geachtet wurden, hatten sich gegenseitig das Versprechen gegeben: „Wer zuerst das Ewige (amata, d. i. die Befreiung vom Tode) findet, soll es dem andern sagen." Da sah eines Tages Sāriputta einen von Buddhas Schülern, Assaji, der seinen Almosengang durch die Straßen von Rājagaha machte und durch sein würdevolles Auftreten auffiel.

„Als er ihn sah, dachte er: ‚Wahrlich, dies ist einer der Mönche, die da heilig sind in der Welt oder die den Pfad der Heiligkeit erreicht haben. Ich will zu diesem Mönch hingehen und will ihn fragen: ‚Freund, in wessen Namen hast du der Welt entsagt? Und wer ist dein Meister? Und wessen Lehre bekennst du?‘ Da aber gedachte Sāriputta der Bettelmönch: ‚Jetzt ist nicht die Zeit, diesen Mönch zu fragen. Zwischen den Häusern geht er und sammelt Almosen. Ich will diesem Mönch nachgehen, wie man dem nachgeht, von welchem man etwas begehrt‘. Als aber der ehrwürdige Assaji zu Rājagaha Almosen gesammelt hatte, nahm er die empfangenen Gaben und kehrte um. Da ging Sāriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji; zu ihm gelangt begrüßte er sich mit dem ehrwürdigen Assaji. Nachdem er begrüßende, freundliche Worte mit ihm gewechselt hatte, stellte er sich neben ihn. Neben ihm stehend sprach Sāriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji also: ‚Deine Miene, Freund, ist hell, deine Farbe ist rein und klar. In wessen Namen, Freund, hast du der Welt entsagt? Und wer ist dein Meister? Und wessen Lehre bekennst du?‘ ‚Es ist der große Samana, Freund, der Sakyasohn, der aus dem Sakyahause kommt und der Welt entsagt hat. In seinem des Erhabenen Namen habe ich der Welt entsagt, und er, der Erhabene, ist mein Meister, und seine des Erhabenen Lehre bekenne ich.‘ ‚Und was sagt dein Meister, Freund, und was lehrt er?‘ ‚Ich bin ein Neuling, Freund; es ist nicht lange, daß ich die Welt verlassen habe; ich bin eben erst herzugekommen zu dieser Lehre und dieser Ordnung. Ich kann dir die Lehre nicht in voller Ausdehnung verkünden, aber ihren kurzen Sinn kann ich dir sagen.‘ Da sprach Sāriputta der Bettelmönch zum ehrwürdigen Assaji: ‚Sei es also, Freund. Sage mir wenig oder viel, aber vom Sinne rede mir; nach dem Sinn allein trage ich Verlangen; was willst du dich viel an den Buchstaben kehren?‘ Da redete der ehrwürdige Assaji zu Sāriputta dem Bettelmönch dieses Wort der Lehre:

„‚Die Wesenheiten, die aus einer Ursache fließen, deren Ursache lehrt der Vollendete, und welches Ende sie nehmen; dies ist die Lehre des großen Samana‘ [1]).

[1]) Dieser Spruch hat später als das kurzgefaßte Glaubensbekenntnis des Buddhismus gegolten; man begegnet ihm inschriftlich auf zahlreichen Monumenten.

„Als aber Sāriputta der Bettelmönch dieses Wort der Lehre hörte, erwachte in ihm das reine, fleckenlose Wahrheitsauge, und er erkannte: ‚Was immer dem Entstehen untertan ist, das alles ist auch dem Vergehen untertan'. (Und er sprach zu Assaji:) ‚Wenn die Lehre auch nichts als dies ist, so hast du die Stätte erreicht, wo es kein Leid gibt, die seit vielen Myriaden von Weltaltern nicht geschaut ist'."

Sāriputta geht jetzt zu Mogallāna, seinem Freunde. „Deine Miene, Freund," sagt Mogallāna, „ist hell, deine Farbe ist rein und klar. Hast du die Erlösung vom Tode gefunden?" „Ja, Freund, ich habe die Erlösung vom Tode gefunden." Und er spricht ihm von seiner Begegnung mit Assaji, und auch dem Moggalāna „erwacht das reine, fleckenlose Warheitsauge"[1]).

Vergebens gibt sich ihr Lehrer Sañjaya alle Mühe, die beiden zurückzuhalten. Sie gehen unverzüglich zu Buddha, der über sie weissagend spricht: „Diese beiden Genossen, die jetzt kommen, werden ein echtes Schülerpaar, ein sehr vorzügliches, glückbringendes Paar sein"[2]). Im Anschluß an die Aufnahme dieser beiden Jünglinge mit ihren 250 Gefährten in die Genossenschaft fährt unsere Quelle also fort: „Zu jener Zeit führten viele treffliche, hochgeborene Jünglinge aus Magadha ein reines Leben unter des Erhabenen Leitung. Das Volk aber murrte darüber und sprach: „Der Asket Gotama ist Schuld daran, daß Väter keine Söhne zeugen, daß Frauen Witwen werden und Familien aussterben. Jetzt hat er 1000 Jaṭilas und diese 250 Wandermönche, die Anhänger Sañjayas, aufgenommen, und diese vielen trefflichen Hochgeborenen aus Magadha führen jetzt ein reines Leben unter der Leitung des Asketen Gotama." Und so oft das Volk die Bettler sah, schmähte es sie mit den Versen:

„Gezogen kam der große Mönch zu der Magadha Bergesstadt,
Die Sañjaya bekehrt er all, wen wird heut' er bekehren sich?" —

Buddha tröstete die Jünger. Dieser Lärm, sagte er, wird nur

[1]) Oldenberg, Buddha[6], S. 152 ff.

[2]) Vgl. M. I, 23 f. Upatissa (Sāriputta) kommt in König Aśokas Edikt von Bairāṭ (Bhabra) vor, indem hier unter den Texten, deren Studium der König den Ordensgliedern und Laien beiderlei Geschlechts empfiehlt, die „Fragen des Upatissa" erwähnt werden. Vermutlich beziehen sich diese Fragen auf die (M. I. 23 mitgeteilte) Unterredung zwischen Assaji und Sāriputta; doch ist auch eine Beziehung auf andere „Fragen" nicht ausgeschlossen, wie denn K. E. Neumann an M. N. 24 erinnert.

sieben Tage dauern, nach sieben Tagen wird er vorüber sein. Wenn man euch schmäht, so erwidert:

„Die Helden, die Vollendeten, bekehren durch ihr wahres Wort;
Wer will schmähn den Erleuchteten, der durch der Wahrheit Wort bekehrt?“

9. Damit schließt der zusammenhängende Bericht über die erste Zeit nach der Erlangung der Buddhawürde ab[1]). Nur über die letzte Zeit vor Buddhas Tod oder, wie man sich ausdrückte, vor seinem Eingang in das Nirvāṇa, steht uns wieder im Mahā-Parinibbāna-Sutta ein solcher tagebuchartiger Bericht zu Gebote. Zwischen beiden Ereignissen liegen 45 Jahre, Jahre des Wanderns und Lehrens. Für die Ausbreitung des Buddhismus war diese Praxis des Herumziehens von Ort zu Ort ein mächtiges Vehikel. Über eine Strecke von etwa 483 km (von Sāvatthi im N.-W. bis Rājagaha im S.-O.) dehnten sich diese Wanderzüge aus. An den Kreuzwegen oder auch in den Dörfern, durch die der Weg führte, luden öffentliche Ruheplätze[2]), die von mildtätigen Gläubigen errichtet waren, zu kurzem Aufenthalte ein. Da und dort fand man auch an diesen Plätzen Reisvorräte vor, die zum Gebrauch für Reisende von frommer Hand geliefert wurden. In der Nähe von Städten oder Dörfern wurde in der Regel Halt gemacht, und als solche Stationen nennt uns die Tradition insbesondere das Jetavana[3]),

---

[1]) Derselbe umfaßt die ersten 20 Kapitel des 1. Buches (Khandhaka) des Mahāvagga.

[2]) āvasatha hieß ein derartiger öffentlicher Ruheplatz. Vgl. Pātim. Pācit., 31; M. P. S. I, 10; II, 5; Mahā-Sudassana-S. I, 63.

[3]) Es war das nicht der einzige Park neben dem Veluvana, den die Gemeinde besaß; vielmehr hören wir von einer großen Menge solcher Buen retiros, die mit Baulichkeiten aller Art für die Bedürfnisse des Mönchslebens ausgestattet waren. „Nicht zu fern und nicht zu nahe bei der Stadt, wohl versehen mit Eingängen und Ausgängen, leicht erreichbar für alles Volk, das dorthin verlangt, bei Tage nicht zu belebt, bei Nacht still, von Lärm und Menschendunst entfernt, ein Ort der Zurückgezogenheit, eine gute Stätte für einsame Betrachtung.“ Jetavana wird beschrieben als

„das liebliche,
Weisenscharendurchwandelte,
Wo gewohnt hat der Wahrheit Fürst,
Der Ort, der mir das Herz erfreut.“

Anāthapiṇḍika hatte es sich eine hübsche Summe kosten lassen, um diesen Park der Gemeinde zu schenken; wenigstens wird erzählt, daß sein Besitzer, der Prinz Jeta, ihn erst hergab, als A. so viel Gold zahlte, als hinreichte, das Grundstück ganz damit zu bedecken!

den Park des Anāthapiṇḍika bei Sāvatthī und den Gijjhakūṭa (Geierskopf) sowie den Bambushain Veḷuvana bei Rājagaha. Hunderte von Lehrreden Buddhas werden an die eine oder andere dieser Stätten verlegt. An dem und dem Platze, dies wußte man, hatte der Erhabene eine denkwürdige Begegnung mit diesem oder jenem berühmten Laien oder Mönche gehabt. Zu Rājagaha z. B. in dem Mangogarten des Jīvaka hatte er jene Lehre vom Lohn des Asketentums vorgetragen, wovon das Sāmañña-phala-Sutta handelt usw.

Von den Jüngern, die außer den genannten zu größerem Ansehen in der Gemeinde gelangten, ist noch Ānanda zu nennen, Buddhas Vetter und Liebling, ferner Anuruddha, ein anderer Vetter, Upali aus dem Sakya-Stamme (zum Unterschied von einem andern Upāli aus Rājagaha) und Mahākassapa. Zu dem fürstlichen Patron Bimbisāra gesellte sich später noch ein zweiter, König Pasenadi von Kosala [1]). Großmütige Wohltäter aus bürgerlichem Stande waren der schon genannte Kaufmann Anāthapiṇḍika aus Sāvatthī, der sein schönes Jetavana der Bettlergenossenschaft schenkte, und aus der gleichen Stadt eine reiche Bürgersfrau, die ehrwürdige Matrone Visākhā, die als die erste Stifterin großartiger Wohltätigkeitsanstalten gilt. Ihr gewährt Buddha folgende acht Wünsche: ihr Leben lang der Gemeinde Regengewänder zu reichen, den fremden ankommenden Mönchen Nahrung zu reichen, den durchreisenden Mönchen Nahrung zu reichen, den kranken Brüdern Nahrung zu reichen, den Krankenpflegern Nahrung zu reichen, den Kranken Arznei zu reichen, tägliche Spenden von Reisbrei zu verteilen, der Gemeinde der Nonnen Badegewänder zu reichen.

„Welche Absicht, Visākhā, siehst du an, daß du mit diesen acht Wünschen dem Vollendeten dich nahst?"

(Visākhā erklärt nun ihre einzelnen Wünsche. So sagt sie:)

„Ein Mönch, Herr, der aus der Fremde ankommt, kennt Straßen und Wege nicht, und müde zieht er einher, Almosen zu sammeln. Wenn der die Speise genossen hat, die ich den ankommenden Mönchen reichen lassen will, mag er dann, wenn

[1]) Bimbisāra war nicht minder ein Gönner des Stifters der Jaina-Sekte. Seine Gattin, von den Buddhisten Vaidehī, von den Jainas Cellanā genannt, war eine Tochter des Cetaka, des Oberherrn von Vesali, dessen Schwester Trisalā mit dem landadeligen Siddhārtha vermählt war, dem Vater des Stifters der Jaina-Sekte. Vgl. SBE vol. XXII, p. XI (und oben S. 16 Anm. 2).

er Straßen und Wege erkundet hat, ausgeruht Almosen sammeln gehen. Diese Absicht, Herr, sehe ich an; darum begehre ich mein Leben lang den ankommenden Mönchen Nahrung zu reichen. — Und wiederum, Herr, ein durchreisender Mönch wird, wenn er sich selbst Nahrung zu suchen hat, hinter seiner Karawane zurückbleiben, oder wo er Rast zu halten gedenkt, da wird er spät ankommen, und müde wird er seine Straße ziehen. Wenn der die Speise genossen hat, die ich den durchreisenden Mönchen reichen lassen will, wird er hinter seiner Karavane nicht zurückbleiben, und wo er Rast zu halten gedenkt, da wird er zur rechten Zeit ankommen, und ausgeruht wird er seine Straße ziehen. Diese Absicht, Herr, sehe ich an; darum begehre ich, mein Leben lang den durchreisenden Mönchen Nahrung zu reichen. — Es hat sich begeben, Herr, daß die Nonnen im Flusse Aciravati (Rapti) an demselben Badeplatze mit Huren zusammen nackt badeten. Die Huren, Herr, schalten die Nonnen: „Was wollt ihr, Verehrteste, mit eurem heiligen Leben, so lange ihr jung seid? Gebührt es sich nicht, der Lust zu pflegen? Wenn ihr alt seid, mögt ihr ein heiliges Leben anfangen, so wird beides, das Diesseits und Jenseits, euer sein." Als die Nonnen, Herr, also von den Huren gescholten wurden, wurden sie verstimmt. Unrein, Herr, ist die Nacktheit bei einem Weibe, schändlich und verwerflich. Dies, Herr, sehe ich an; darum begehre ich mein Leben lang der Gemeinde der Nonnen Badegewänder zu reichen."

Dafür lobt sie der Erhabene mit dem Spruche:

„Die Speis' und Trank spendet voll edler Freudigkeit,
Des Heiligen Jüngerin, reich an Tugenden,
Die sonder Neid Gaben um Himmelslohn gibt,
Die Schmerzen stillt, Freude zu bringen stets bedacht,
Erlangt himmlischen Lebens Los.
Den lichten Pfad wandelt sie, den gepriesenen,
Von Schmerzen frei, fröhlich genießt gar lange sie
Der Guttat Lohn droben im sel'gen Himmelreich"[1].

Die letzten Lebensjahre Buddhas wurden getrübt durch seines Vetters Devadatta, des Sohnes des Godhi, Auflehnung gegen ihn und die Genossenschaft. In seinem Hochmute sprach derselbe: „Ich sollte die Bettlergemeinde leiten!" Devadatta hatte es zunächst darauf abgesehen, Buddha auf jede Weise

[1] Für diesen und die andern im vorigen erwähnten Punkte vgl. M. u. C. passim. Über Visākhā M. VIII, 15.

zu diskreditieren. Damit nicht zufrieden, machte er wiederholt Anschläge auf Buddhas Leben. Er steckte sich zuerst hinter Bimbisāras Sohn Ajātasattu, der nach dem väterlichen Throne strebte. Dieser sollte seinen Vater und er (Devadatta) Buddha töten. Dieser Plan ward vereitelt, der gegen Buddha gerichtete, wie zu erwarten, durch ein Wunder. Während Buddha am Fuße des Geierkopfes lustwandelte, brachte Devadatta einen gewaltigen Felsblock auf der Höhe des Berges ins Rollen. Aber zwei Bergspitzen neigten sich einander zu und hielten den Block im Fallen auf. Nur ein Splitter verletzte den Fuß des Erhabenen ein wenig, so daß er blutete. Alsdann ließ Devadatta den Elefanten Nālāgiri in einer engen Gasse gegen Buddha losstürmen. Aber das Tier konnte der Kraft der Liebe, die der Erhabene über es ergoß (mettena cittena phari), nicht widerstehen, machte vor ihm Halt und fügte ihm kein Leid zu. Auch eine Spaltung unter den Jüngern suchte Devadatta hervorzurufen, indem er eine Reihe strengerer Ordensregeln aufstellte: die Mönche sollten nur im Walde leben, jede Einladung ablehnen, nie Fleisch (auch keins von Fischen) essen, am Fuße der Bäume ohne schützendes Dach leben und sich nur in Lumpen kleiden. Dieser Versuch gelang ihm auch wirklich mit Hilfe des Mönches Kokālika, wenn es sich dabei auch nur um einen vorübergehenden Erfolg gehandelt zu haben scheint. (Es gab allerdings noch im siebenten Jahrhundert n. Chr. Mönche von der Observanz des Devadatta.)[1]) Fünfhundert jüngere Ordensglieder aus Vesāli schlossen sich ihm an, ohne zu wissen, um was es sich handelte, bis sie durch Sāriputta und Moggallāna von ihrem Irrtum überzeugt und vom Gayā-sīsa, auf den sie ausgewandert waren, zum Veḷuvana zurückgeführt wurden. Zur Strafe für seine arglistigen Anschläge nimmt Devadatta ein trauriges Ende, indem die Hölle sich auftut und ihn bei lebendigem Leibe verschlingt[2]).

10. Indem wir dem Berichte über Buddhas letzte Reise[3]) folgen, heben wir daraus die hauptsächlichsten Begebenheiten hervor. Von Rājagaha zog Buddha mit seinen Jüngern nach Norden über Ambalaṭṭhikā und Nāḷandā nach Pāṭaligāma, dem nach-

[1]) Ajātasattu seinerseits warf seinen Vater in ein Turmverließ, wo er ihn durch Hunger und Folter mißhandelte, daß er starb.

[2]) Vgl. C. VII, 2—4. [3]) M. P. S. I, 13 bis zu Ende.

herigen Pāṭaliputta, setzte in der Nähe dieses Platzes über den Ganges, berührte auf der Weiterreise Koṭigāma und Nātika und kam nach Vesālī, wo er sich im Mangowalde der Courtisane Ambapālī aufhielt. Ambapālī und die jungen Licchavis, jenes schon früher (S. 13) erwähnte Adelsgeschlecht der Stadt Vesālī, wetteiferten miteinander, um Buddha mit Aufmerksamkeiten zu überhäufen. Im Hause der Courtisane nahm er das Mittagsmahl ein. Nachdem die Tafel aufgehoben war, setzte sich Ambapālī Buddha zu Füßen und sprach: „Herr, ich schenke diesen Ruheplatz der Genossenschaft der Bettler, deren Haupt Buddha ist." Von Vesālī wanderte er nach dem Dorfe Beluva, woselbst er die Regenzeit zubrachte und zum ersten Male erkrankte. Nach seiner Genesung und da er, der Achtzigjährige, wußte, daß sein Lauf bald vollendet sein werde, sprach er zu Ānanda, der ihn in seiner Krankheit bedient hatte: „Ānanda, seid euch gegenseitig Leuchten! Seid einander Zuflucht, haltet fest an der Lehre als eurer Leuchte! Schaut euch nach keiner andern Zuflucht als euch selber um!" Zum letzen Male trat der Versucher an ihn heran, um ihn zu überreden, auf der Stelle in das Nirvāṇa einzugehen. Buddha blieb Sieger. „Nach drei Monden wird der Vollendete sterben," erwiderte er Māra, und im selben Augenblicke erbebte die Erde und Donner rollte über den Himmel. Je näher sein Ende kam, desto eindringlicher wurden seine Lehren, deren jede in dem Gedanken gipfelt: „Alles vergeht."

„Dem Ende reift mein Dasein zu, nahe ist meines Lebens Ziel.
Ich gehe hin, ihr bleibt zurück; der Zuflucht Ort ist mir bereit.
Seid wachsam ohne Unterlaß, wandert allzeit in Heiligkeit,
Entschlossen stets und stets bereit bewahrt, ihr Jünger, euren Geist.
Wer sonder Wanken immerdar wandelt, dem Wort der Wahrheit treu,
Ringt von Geburt und Tod sich los, dringt durch zu alles Leidens Ziel."

Noch einen letzten Blick warf der Erhabene auf Vesālī, dann zog er von Dorf zu Dorf weiter, bis er nach Pāvā kam und im Mangowalde eines Schmiedes namens Cunda Rast machte. Dieser bereitete für ihn ein Mahl zu und setzte Buddha außer anderen Speisen auch gedörrtes Schweinefleisch[1]) vor. Buddha fühlte sich, nachdem er davon gegessen hatte, unwohl, raffte

[1]) Das ist die herkömmliche Erklärung, zu der sich z. B. Oldenberg und R. O. Franke bekennen. Für das gedörrte Schweinefleisch setzt Pischel S. 41 „fettes".

sich jedoch wieder auf, um nach Kusinārā (j. Kasia) zu pilgern. Auf dem Wege dahin, als er von der Straße abbiegend sich an dem Fuße eines Baumes um auszuruhen niedergesetzt hatte, bat er, von Durst gequält, Ānanda, ihm Wasser zu holen. Das Wasser des vorbeifließenden Flüßchens war aber nichts weniger als hell und klar. Sobald indes Ānanda daraus schöpfte verlor es seine trübe Farbe, und der Erhabene trank von dem Wasser. Zur selbigen Zeit kam ein Schüler des (uns aus Gotamas pabbajjā bekannten) Āḷāra Kālāma, Pukkusa mit Namen, des Weges daher von Kusinārā nach Pāvā. Buddha ließ sich in eine Unterredung mit ihm ein und gewann ihn für seine Lehre. Pukkusa bot darauf Buddha zwei golddurchwirkte Gewänder an, von denen dieser eines für sich und eines für Ānanda anzunehmen geruhte. Als nun der ehrwürdige Ānanda den Leib des Erhabenen in die golddurchwirkten Gewänder kleidete, schienen diese plötzlich ihren Glanz verloren zu haben, so helleuchtend erstrahlte die Hautfarbe des Erhabenen. Buddha erklärte dies seinem Lieblingsschüler, indem er sprach: „In der Nacht, in welcher ein Vollendeter die höchste Erkenntnis erreicht, und in der Nacht, in welcher er dahingeht in jenem letzten Dahingang, der nichts zurückläßt, bei diesen beiden Gelegenheiten wird die Hautfarbe des Vollendeten helleuchtend und strahlend.“ Alsdann zog der Erhabene zum Flusse Kakutthā [1]. Der Bericht nimmt die Gāthā-(Lied-)Form an:

„Gewandert kam Buddha zum Flusse Kakuttha,
Dem ruhigen, reinen, mit klarem Wasser.
Ins Wasser stieg müde hinab der Meister,
Der höchste Vollendete, Ohnegleichen.
Als er gebadet, trank aus dem Flusse der Meister
Und stieg hinaus mit seinen Jüngerscharen.
Der heilige Meister, der Wahrheit Künder,
Der Weise ging hin zum Mangowalde.
Drauf sprach er zu Cunda, dem Mönche: Falte
Das Kleid mir vierfach, daß ich mich niederlege.
Und Cunda tat froh, wie der Herr geboten,
Vierfach gefalten breitet' er schnell das Kleid aus.
Da legte der Meister sich hin, der müde,
Und Cunda auch setzte sich bei ihm nieder.“

[1] Nach Cunningham, Ancient Geography of India, p. 400, die heutige Badhi oder Barhi, die 8 englische Meilen unterhalb Kasia in die Chota Gandak mündet.

Im Sâla-Haine[1]) der Mallas, dem Upavattana von Kusinārā, ließ Buddha sich zwischen zwei Bäumen eine Lagerstätte bereiten. Die Bäume regneten einen Blütenregen auf ihn hernieder, während vom Himmel herab Wohlgerüche sich in der Luft verbreiteten und himmliche Musik sich hören ließ. Der ehrwürdige Upāvaṇa hatte sich vor Buddha gestellt, ihn anzufächeln. Da hieß dieser ihn auf die Seite treten, damit auch die herbeigeeilten Geister der zehn Weltsysteme ihn ansehen konnten. Noch vieles sprach der Erhabene, beispielsweise über die Stätten, die ein Gläubiger mit Gefühlen der Scheu und Ehrfurcht besuchen solle, über das Verhalten der Mönche den Frauen gegenüber, über die Art und Weise, wie seine Überreste zu behandeln seien, über die Personen, die Anspruch auf ein Grabdenkmal (thūpa) haben. Ānanda, der lange Zeit hindurch ruhig den Lehrreden seines Meisters gelauscht hatte, konnte endlich seinem Schmerz nicht mehr Einhalt gebieten. An die Türe seines vihāra gelehnt, weinte er, also klagend: „Ach, ich bleibe doch nur noch ein Lernender, einer, der noch seine eigene Vollendung auszuwirken hat, und der Meister scheidet von hinnen, er, der so gütig ist." Buddha, welcher den Seelenschmerz seines Lieblingsjüngers kannte, ließ Ānanda zu sich rufen und sprach ihm Mut zu mit den Worten: „Genug, Ānanda. Traure nicht, weine nicht! Habe ich dir nicht schon bei früheren Gelegenheiten gesagt, daß wir von allem, was uns lieb und teuer ist, scheiden müssen? Wie wäre es also möglich, Ānanda, daß, wo alles, was geboren und ins Dasein getreten ist und Organe hat, in sich den notwendigen Grund seiner Auflösung trägt, solch ein Wesen (wie ich) nicht sollte aufgelöst werden? Nein, das kann nicht sein. Seit langer Zeit, Ānanda, bist du mir nahe gestanden durch Werke, Worte und Gedanken der Liebe, treu und ehrlich, ohne zu wanken. Darin hast du wohl getan, Ānanda. Strebe mit Eifer und bald wirst du frei von den großen Übeln sein, von der Sinnlichkeit, Individualität, Täuschung und Unwissenheit." Alsdann belehrte Buddha seine Jünger darüber, daß alle „Vollendeten", auch die der früheren Zeiten, eben so treu ergebene Diener gehabt haben, wie er an Ānanda einen hatte. Auch in Zukunft, sagte er, werde dies so sein. Darauf hob er noch vier rühmliche Eigenschaften an Ānanda

[1]) Shorea robusta Gaert. „An immense timber tree" (Roxburgh, Flora indica II, 615).

hervor. Als er geendet hatte, bat ihn Ānanda, er möge doch lieber in einer der großen Städte als an diesem unansehnlichen Orte sterben. Doch Buddha fiel ihm in die Rede: „Sprich nicht so, Ānanda. In früherer Zeit war dieses Kusinārā unter dem Namen Kusāvati die Residenz des Königs Mahā-Sudassana (des großen [Königs] der Herrlichkeit), und damals war es ausgedehnt, wohlhabend und bevölkert. Gehe, Ānanda, jetzt nach Kusinārā hinein und sage den Mallas: heute in der letzten Nachtwache wird der Vollendete von hinnen scheiden." Als die Mallas diese Kunde vernahmen, wurden sie sehr traurig und einige von ihnen weinten, zerrissen ihr Haar, warfen sich auf den Boden und riefen aus: „Zu bald wird der Erhabene sterben! Zu bald wird der Selige von hinnen scheiden! Ganz bald wird das Auge der Welt (cakkhuṃ loke) verschwinden!" Darauf eilten die Mallas, Männer, Weiber und Kinder, zum Sālhaine, um Buddha ihre Verehrung zu bezeigen. Nach Familien geordnet, traten sie hinzu und beugten sich in Ehrfurcht vor dem Erhabenen.

11. Zu jener Zeit weilte der Bettelmönch Subhadda, der kein Anhänger des Asketen Gotama war, in Kusinārā. Dieser dachte: „Ein Gefühl der Unsicherheit ist in mir aufgestiegen und ich setze das Vertrauen auf den Asketen Gotama, daß er mir so die Wahrheit vorstellen kann, daß ich dieses Gefühles der Unsicherheit los und ledig werde." Ānanda, dem er sein Anliegen vortrug, wies ihn ab. „Belästige den Vollendeten nicht; der Erhabene ist müde," sprach er. Buddha hörte den Wortwechsel und befahl Ānanda, den Bittsteller vorzulassen. „Was Subhadda von mir erbittet, erbittet er aus Verlangen nach Wissen und nicht um mich zu langweilen. Und was ich auf seine Fragen antworte, wird er schnell verstehen." Nun trat Subhadda vor Buddha hin und legte ihm seine Bedenken vor, woher es käme, daß die berühmtesten Sektenhäupter unter sich uneins wären. „Laß dies auf sich beruhen," erwiderte ihm Buddha, „die Wahrheit will ich dich lehren. In jedweder Lehre, worin der edle achtgliederige Weg nicht vorkommt, gibt es auch keinen Asketen vom ersten, zweiten, dritten und vierten Range. In dieser Lehre allein, Subhadda, kommt der edle achtgliedrige Weg vor, und in ihr allein gibt es darum einen wahren Asketen. Leer sind die Systeme der anderen Lehrer, leer an wahren Asketen. Und wenn nur, Subhadda, die „Bettler"

auf rechte Weise leben, wird die Welt nie Mangel an „Ehrwürdigen“ haben.

„Im neunundzwanzigsten der Jahre stand ich,
Als ich, das Heil suchend, der Welt entsagte;
Und es verfloß mehr als ein halb Jahrhundert,
Seitdem ich entsagte der Welt, Subhadda,
Inmitten wahrhaften Gesetzes stehend, —
Von welchem fern keine Asketen möglich“[1]).

Subhadda bat nun um Aufnahme in die Genossenschaft, und indem ihm die für Asketen aus andern Sekten vorgeschriebene viermonatliche Probezeit erlassen wird, erlangt er sofort die Gewährung seiner Bitte. Er war (was in unserm Berichte nicht unerwähnt gelassen wird) „der letzte der von Buddha persönlich Bekehrten.“

Nachdem der Erhabene noch einige Anordnungen getroffen hatte, sprach er: „Es kann sein, ihr Mönche, daß in dem Geiste des einen oder andern ein Zweifel oder ein Mißverständnis hinsichtlich Buddhas, der Lehre oder des Weges sich erhebt. Forschet frei! Sorget dafür, daß ihr euch keinen Vorwurf zu machen braucht, indem ihr denkt: Unser Lehrer war von Angesicht zu Angesicht bei uns, und wir konnten uns nicht entschließen, den Erhabenen zu fragen, so lange wir von Angesicht zu Angesicht bei ihm waren.“ — Als keine Antwort erfolgte, sprach Buddha dasselbe zum zweiten und dritten Male, dann redete er die Seinen also an: „Es kann sein, ihr Mönche, daß ihr aus Ehrfurcht vor dem Lehrer keine Fragen an ihn stellt. Möge der eine sie dem andern mitteilen!“ Abermals schwiegen alle. Da ergriff Ânanda das Wort, indem er sprach: „Wie wundervoll ist dies, Herr! Wahrhaftig, ich glaube, daß in dieser ganzen Versammlung von Mönchen kein einziger sich befindet, der einen Zweifel oder ein Mißverständnis hat hinsichtlich Buddhas, der Lehre oder des Weges.“ — „Aus der Fülle des Glaubens hast du geredet, Ânanda, — gab ihm Buddha zur Antwort — aber der Vollendete weiß für gewiß, daß in dieser ganzen Versammlung von Mönchen sich keiner findet, der einen Zweifel oder ein Mißverständnis hat hinsichtlich Buddhas, der Lehre oder des Weges. Denn sogar derjenige, Ânanda, der am weitesten zurückgeblieben ist von allen diesen 500 Mönchen (nach Buddhaghosa eine Anspielung auf Ânanda selbst), hat sich bekehrt und

[1]) Nach Kern-Jacobi, Der Buddhismus I, 289.

braucht nicht mehr in einem Leidenszustand wiedergeboren zu werden, er ist der endlichen Erlösung gewiß. Sehet nun, ihr Mönche, ich ermahne euch; alles Entstandene vergeht. Wirket euer Heil mit Eifer!"

Dies waren seine letzten Worte.

Darauf trat der Erhabene ein in das erste Stadium der tiefen Meditation (jhāna). Aus diesem erhob er sich und gelangte in das zweite, dann in das dritte und vierte Stadium, aus diesem in jenes, in welchem bloß die Unendlichkeit des Raumes dem Geiste gegenwärtig ist, dann in dasjenige der Unendlichkeit des Denkens, darauf in das des Nichts. Aus diesem trat er ein in jenes, welches zwischen dem Nichtbewußten und Bewußten liegt, daraus in das, in welchem das Bewußtsein sowohl der Empfindungen als der Gedanken gänzlich geschwunden ist.

Da sagte Ānanda zu Anuruddha: „O Anuruddha, der Erhabene ist tot." „Nein, Ānanda," erwiderte Anuruddha, „der Erhabene ist nicht tot. Er ist bloß in jenes Stadium getreten, in welchem sowohl Empfindungen als Gedanken aufgehört haben."

Darauf ging der Erhabene ein in das Stadium zwischen Bewußtsein und Bewußtseinslosigkeit, aus diesem in das des Nichts, darauf in das der Unendlichkeit des Denkens, dann in das der Unendlichkeit des Raumes, aus diesem in das vierte Stadium der tiefen Meditation, darauf in das dritte, zweite und erste, und aus dem ersten in das zweite, dritte und vierte, und aus dem vierten erhob er sich und ging unmittelbar in das Nirvāṇa ein.

In demselben Augenblicke entstand ein furchtbares Erdbeben, und Donner brach los. Brahmā Sahampati ließ sich vernehmen:

„In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie jetzt Buddha, der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, Vollendete, zum Nirvāṇa ist gegangen ein."

Und Sakka (Indra), „der König der devas", sprach den Vers:

„Wie kurz ist aller Erdendinge Sein!
Sie müssen wachsen und darauf vergehn;
Sie kommen und sie schwinden wieder hin;
Und wohl ist ihnen, wenn zur Ruh' sie gehn."

Anuruddha und Ānanda sprachen sich gleichfalls über das Ereignis in entsprechenden Versen aus. Diejenigen aus der Genossenschaft, die noch nicht frei von Gemütsbewegungen waren, weinten und jammerten, die übrigen aber waren gefaßt,

denn sie wußten: vergänglich ist alles Irdische. Anuruddha tröstete in einer Ansprache die Mönche und vorab Ānanda über das Hinscheiden des Erhabenen. Am Morgen des folgenden Tages sandte er den Ānanda nach Kusinārā, um den dortigen Mallas die Nachricht von Buddhas Tode zu bringen. Mit großer Trauer wurde diese Nachricht von den gerade in der Stadthalle zur Beratung versammelten Mallas aufgenommen. Darauf kamen sie mit Wohlgerüchen, Kränzen und Musik zum Sālhaine, um den Erhabenen zu ehren. Sechs Tage verstrichen unter Leichenfeierlichkeiten. Am achten Tage trugen acht angesehene Mallas die Leiche nach einem östlich von der Stadt gelegenen Schreine, Makuṭa-bandhana („Kronband") genannt. Auf die Frage, was mit den sterblichen Überresten des Erhabenen geschehen sollte, erteilte Ānanda den Mallas folgenden Bescheid: „Wie man die Überreste des Königs der Könige behandelt, so soll man die des Vollendeten behandeln," und setzte ihnen dann auseinander, was der Erhabene selbst in dieser Hinsicht angeordnet hatte.

Darauf kleideten die Mallas den Leichnam in neue Kleider und legten ihn auf einen Scheiterhaufen von wohlriechenden Hölzern. Vier der Angesehensten machten den Versuch, den Scheiterhaufen anzuzünden; — doch vergebens, denn es fehlte noch einer, der bei der Leichenverbrennung zugegen sein sollte. Gerade, als alles dies vor sich ging, war Mahākassapa mit ungefähr 500 Gefährten auf dem Wege von Pāvā nach Kusinārā. Als er nun abseits der Straße am Fuße eines Baumes sich niedergelassen hatte, sah er aus einiger Entfernung einen brahmanischen Asketen des Weges daher kommen mit einer Mandārava-Blume (Himmelsblume) in der Hand. Von ihm erfuhr Kassapa den Tod des Meisters und daß er auf diese Weise zu jener Blume gekommen sei. Denn Himmelsblumen regnet es nur, wenn „Vollendete" sterben. Am Makuṭa-bandhana daselbst angelangt, begab er sich in Ehrfurcht zu den Füßen des Erhabenen, und im nämlichen Augenblicke entzündete sich der Scheiterhaufen von selber. Die Mallas sammelten alsdann die Gebeine und verbrachten sie in ihr Rathaus. Hier stellten sie dieselben hinter einem von Speeren und Bogen gebildeten Gitter sieben Tage lang aus und verehrten sie mit Tanz, Gesang, Musik, Kränzen und Wohlgerüchen. Da sie keine Miene machten, etwas von Buddhas Überresten herzugeben, so wäre beinahe darüber ein heftiger Streit ausgebrochen, hätte sich nicht der

Brahmane Doṇa (Droṇa) ins Mittel gelegt, indem er recht vernünftig sprach:

„Ihr Herren hört ein Wort von mir!
Verträglichkeit war unsers Buddhas Lehre.
Drum wär's unziemlich, wenn die Teilung
Der Überreste des, der war der Wesen bestes,
Erregen sollte Streit und Blut und Krieg.
So laßt uns alle sie einmüt'gen Sinns
In freundschaftlicher Weise unter acht verteilen.
In jedem Lande Thūpas soll'n sich erheben,
Zum Zeichen, daß die Welt dem Buddha glaubt."

Doṇa wurde mit der Verteilung betraut, und er teilte die Reliquien in acht gleiche Teile, für sich aber erbat er nur die Urne. Alle, welche einen Teil davon erhielten, der König Ajātasattu von Magadha, die Licchavis von Vesālī, die Bulis von Allakappa, die Koliyas von Rāmagāma, der Brahmane Vethadipakā, die Mallas von Pāvā, die von Kusinārā, errichteten über denselben einen thūpa (tumulus) und feierten zu ihren Ehren ein Fest. Desgleichen taten auch Doṇa über der Urne und die Moriyas (Maurya) von Pipphalivana, die zu spät gekommen waren und deswegen nur noch die Holzkohlen bekommen hatten.

Der Reliquienhügel der Sakyas von Kapilavatthu wurde 1898 bei Piprāvā im Tarai von dem Besitzer des Geländes, William Claxton Peppé, gefunden und geöffnet. „Zehn Fuß von der Spitze entfernt fand sich eine kleine zerbrochene Steatiturne, die voll Lehm war, in den Kügelchen, Kristalle, Goldschmuck, geschnittene Sterne und dgl. eingebettet waren. Von da ab zog sich in die Tiefe hinab ein kreisrunder Schacht, der mit Lehm angefüllt und von Mauerwerk umschlossen war. Nachdem man achtzehn Fuß durch dieses feste Mauerwerk gegraben hatte, stieß man auf eine riesige Steinplatte, die sich bei weiterer Ausgrabung als der Deckel eines massiven Sandsteinkastens erwies. Der Deckel war durch den Druck des Mauerwerks in vier Teile zerbrochen, der Kasten aber trotzdem völlig geschlossen, da die Stücke durch die Art der Befestigung des Deckels fest zusammenhielten. Sie konnten ohne Beschädigung des Inhalts des Kastens entfernt werden. Der Kasten selbst war aus hartem, feinem Sandstein von hervorragender Güte, und mit gewaltiger Arbeit und großen Kosten aus einem massiven Felsblock ausgehöhlt, der von weither hingeschafft worden sein muß, da in der Nähe sich ähnliches Gestein nicht findet. Im Innern des Kastens

stand eine Steatiturne, die in alter Brāhmischrift und in Māgadhi-Sprache die Inschrift zeigte [iyaṃ salilanidhane budhasa bhagavate sakiyanaṃ sukiti bhatinaṃ sabhaginikanaṃ saputadalanaṃ]: ‚Dieser Behälter der Reliquien des erhabenen Buddha aus dem Geschlechte der Sākyas ist die fromme Stiftung der Brüder samt den Schwestern, mit Kindern und Frauen.‘ Unmittelbar rechts von dieser Urne stand eine prachtvolle Kristallbüchse, zu der ein Deckel gehörte, der hohl und mit gekörnten Sternen aus Blattgold angefüllt war. Der Griff des Deckels hat die Gestalt eines Fisches. Links von der Urne stand eine Vase, vor beiden ein flaches, korbartiges Kästchen mit Deckel, und links von der Vase eine zweite Steatiturne, die größer ist als die erste, aber keine Inschrift hat. Alle diese Gefäße waren zur Hälfte angefüllt mit Zieraten aus Gold, Silber, Edelsteinen, Kristall, die die verschiedensten Formen aufwiesen, wie Sterne, Blumen, Figuren von Männern, Frauen, Vögeln, Elefanten u. dgl., Stücken aus Blattgold, in die die Figur eines Löwen und das mystische Zeichen des Svastika oder Hakenkreuzes eingeprägt war, das auf anderen Stücken auch allein steht. In geringerer Mannigfaltigkeit der Formen haben sich diese Zieraten auch in dem buddhistischen Stūpa in Bhaṭṭiproḷu im Dekhan gefunden, wo auch drei Kristallbüchsen standen, die kleiner sind als die von Piprāvā, ihr aber in der Form gleichen. Fachmännische Untersuchung hat gezeigt, daß der Stūpa von Piprāvā vor 1098 nie geöffnet worden ist, so daß an der Echtheit der Reliquien Buddhas nicht gezweifelt werden kann.“ (Pischel, Buddha[3], S. 43 f.) Gegenüber dieser Zuversichtlichkeit ist der Kontrast um so größer, wenn man R. O. Frankes Ausführungen liest, der (Ostasiat. Z. IV, 1/2) die sämtlichen bisherigen Deutungsversuche der Inschrift einer kritischen Untersuchung unterzieht und schließlich zu dem Ergebnis kommt, daß ein Beweis für die Echtheit der Reliquien in keiner Weise erbracht ist. Mit diesem Skeptizismus steht er übrigens nicht allein da; er sagt vielmehr gleich am Anfang seines Artikels, daß die Frage „eigentlich längst erledigt“ sei, „dank namentlich den beiden französischen Gelehrten E. Senart (J A 10 Série, Tome VII, 1906, p. 132—136) und Aug. Barth (Journal des Savants, Nouvelle Série, Tome IV, 1906, p. 541—554)“, von denen der letztere z. B. alle sensationellen Schlüsse bestreitet, die man aus jener Inschrift gezogen hat. Es möge hier nur erwähnt werden, daß nicht einmal darüber

Einigkeit besteht, mit welchem Worte sie anfängt, denn sie ist kreisförmig geschrieben! Dazu kommt noch die Schwierigkeit, daß infolge der eigenartigen Orthographie von Eindeutigkeit keine Rede sein kann. Man wird also an Frankes Aufsatz nicht so ohne weiteres vorbeigehen dürfen.

12. Über Buddhas Todesjahr, das von den Buddhisten selbst nicht vor dem zwölften nachchristlichen Jahrhundert zur Zeitbestimmung verwendet wurde [1]), wie die Inschrift eines ceylonesischen Königs mit Namen Vissaṅka Malla zu verstehen gibt, herrscht Meinungsverschiedenheit unter den Forschern. Während Max Müller, Cunningham und Bühler das Ereignis um das Jahr 477 v. Chr. datieren [2]), was der Wahrheit am nächsten kommen dürfte und auch von der Datierung Oldenbergs, der 480 als Todesjahr annimmt, nicht weit abliegt, haben sich Rhys Davids für die Zeit zwischen 420 und 400, Westergaard für das Jahr 368 (370) und Kern für 370 (380) oder 388 entschieden. Ohne die Gründe der letztgenannten Gelehrten zu verachten, wird man doch gestehen müssen, daß dieselben nicht imstande sind, die unabhängig voneinander auf verschiedenen Wegen zu dem nämlichen Ergebnis führenden Untersuchungen der erstgenannten aufzuwiegen. Das Datum 543 aber ist unter allen Umständen aufzugeben [3]).

Drittes Kapitel.

Die Lehren des älteren Buddhismus.

1. Die Zahl der Schriften aus der kanonischen Pāli-Literatur, welche dem dhamma oder der Lehre (Gesetz, Dogma und Moral) gewidmet sind, ist keine geringe. Umfangreiche Ausführungen, Reden und Unterredungen, wie sie der Dīgha-Nikāya bietet, wechseln ab mit solchen von mittlerer Größe (Majjhima-Nikāya) und kurzen Suttas (Khuddaka-Nikāya). Manche dieser Lehrschriften sind zu Gruppen (vaggas) verbunden (Saṃyutta-Nikāya), andere hinwieder in der Weise geordnet, daß die folgende Abteilung jedesmal um eine Nummer stärker ist als

[1]) Vgl. Rhys Davids, Journal of the Royal Asiatic Society 1875.

[2]) Burgess, Date of Buddha's Nirvana, hält 478 v. Chr. für gesichert.

[3]) Zur Orientierung vgl. SBE vol. X, p. XXXV ff. Für Rhys Davids Datierung vgl. insbesondere SBE vol. XI, p. XLV ff. und für diejenige Oldenbergs vol. XIII, p. XXII f., Buddha[6] 221. In der Revue critique intern., Louvain 1881, 96 wurde 483 in Vorschlag gebracht.

die vorhergehende (Aṅguttara-Nikāya). Nicht alle Schriften sind ihrem Inhalte nach gehaltvoll und nur die wenigsten ihrer Form nach gefällig. Den Vorzug der Gediegenheit vereinigen mit einer geschmackvollen Behandlung vorzugsweise zwei. Es sind dies die „Dhammapada“ und „Sutta-Nipāta“ überschriebenen Texte, von denen ersterer nur Verse und letzterer mit Prosa untermischte poetische Lehrstücke enthält.

In Buddhas Lehrweise können wir vier verschiedene Formen unterscheiden, wie es das Saddharmapuṇḍarīka („Lotus der richtigen Lehre“) ausdrücklich tut, ein Werk etwa um 200 n. Chr., das allerdings dem nördlichen Buddhismus angehört. Da ist zunächst der Lehrvortrag, der vielfach an eine Fragestellung seitens eines Mitgliedes des Ordens oder eines Andersgläubigen anknüpft oder sich zwanglos aus einem Gespräche entwickelt: eine wissenschaftlich formulierte Darstellung dieser oder jener „Wahrheiten“, entsprechend dem abstrakten Denken, wie es sich zu jener Zeit längst herausgebildet hatte. Wir dürfen ohne Zögern annehmen, daß, wenn auch diese Lehrvorträge keineswegs eine wortgetreue Wiedergabe dessen sind, was aus des Meisters Munde hervorgegangen ist, sie doch ein sprechend ähnliches Bild davon geben. Buddha wollte sich ja nicht an die Herzen wenden, die er — wie Jesus — mit schönen schlichten Worten am besten hätte gewinnen können, sondern an den Verstand, und dazu brauchte er die scharfen Waffen der abstrakten Dialektik, in deren Handhabung seine Gegner zumeist bestens geübt waren. Denn lange vor Buddhas Auftreten hatte sich in den Brahmanenschulen der „Kurialstil der dogmatischen Lehr- und Streitlehre“ herausgebildet mit seinem feierlich-langweiligen Ernste, seiner schwerfälligen Gravität, die wir nun in den buddhistischen Leistungen oft bis zur Unerträglichkeit gesteigert sehen[1]).

„Die Perioden dieser Reden in ihrem bewegungslosen, starren Einerlei, auf das kein Licht und kein Schatten fällt, sind ein getreues Abbild der Welt, wie sie sich den Augen jener Mönchsgemeinde darstellte, der grauen Welt des Entstehens und Vergehens, die in ewig gleichem Gange ihre leidenerfüllte Bahn durchmißt und hinter der die unbewegten Abgründe des Nirvāna ruhen. Es klingt aus den Worten dieser

[1]) Vgl. Mrs. Rhys Davids, Buddhist Parables and Similes (Open Court, Sept. 1908).

Verkündigung kein inneres Arbeiten, kein Suchen heraus, nichts, das von Person zu Person dringend mit der Gewalt, die das Wort eines überlegenen Menschen besitzt, und mit der Härte, die von dieser Gewalt unzertrennlich ist, den Hörer ergriffe. Kein ungestümes Drängen, daß man zum Glauben herzukomme, keine Bitterkeit gegen den Unglauben, welcher fern bleibt. In diesen Reden liegt ein Wort, ein Satz in eintöniger Ruhe neben dem andern, gleichviel ob er das Geringfügigste oder das Bedeutsamste ausspricht. Wie dem buddhistischen Bewußtsein Götter- und Menschenwelten nach ewiger Notwendigkeit geordnet sind, so sind es auch die Welten der Begriffe und der Wahrheiten; auch für sie gibt es eine, und nur eine notwendige Form der Erkenntnis und des Ausdrucks, und diese Form schafft der Denkende nicht, sondern er ergreift die bereit liegende — was Buddha redet, haben in zahllosen Weltperioden unzählige Buddhas ebenso geredet und werden es ebenso reden. Alles, was einem freien oder gar willkürlichen Schalten des Geistes mit dem Stoffe ähnlich sieht, muß darum hier fern bleiben; jeder Gedanke hat dasselbe Recht, an der Stelle, die ihm gebührt, unverkürzt ausgesprochen zu werden, und so häufen sich jene endlosen Wiederholungen an, welche die Jünger Buddhas nicht müde werden immer von neuem anzuhören und immer von neuem als das notwendige Gewand des heiligen Gedankens zu ehren. Freilich je weiter man hier ging, um so mehr wird der profanere Geschmack mancher rebelliert haben; in den Texten begegnen uns gelegentlich charakteristische Klagen über die Mönche, die nicht zuhören, wenn die tiefen Predigten des Vollendeten von übersinnlichen Dingen vorgetragen werden, und denen nur die mit Dichterkünsten und bunten Worten verzierten Reden gefallen. In der Tat kann es nicht allen gegeben gewesen sein, die fromme Aufmerksamkeit ganz zu bewahren, wenn z. B. eine Rede Buddhas das Thema, daß der Mensch wie viel Liebes so viel Leid hat, folgendermaßen auseinanderlegte: „Wer hundertfaches Liebes hat, hat hundertfaches Leid. Wer neunzigfaches Liebes hat, hat neunzigfaches Leid“ — und so die ganze Zahlenreihe herab in aller Vollständigkeit, bis geschlossen wird: „Wer ein Liebes hat, hat ein Leid. Wer kein Liebes hat, hat kein Leid.“ Viele, ja die meisten der alten Lehrreden sind dem mehr oder minder ähnlich. Man sehe noch, wie eine der berühmtesten unter denselben den Gedanken aus-

drückt, daß alle Sinne des Menschen samt der Welt, die sie erfassen, von den leidenbringenden Mächten des Irdischen und der Vergänglichkeit wie mit Feuersgluten erfaßt und verzehrt werden — man möchte meinen, daß zu Buddhas Zeit der menschliche Geist das Zauberwort noch nicht gefunden, das die Breiten des Nebeneinanderliegenden zu einer gedrungenen Einheit zusammenschließt, das unscheinbar mächtige Wort „und".

„Da sprach der Erhabene zu den Jüngern: Alles, ihr Jünger, steht in Flammen. Und was Alles, ihr Jünger, steht in Flammen? Das Auge, ihr Jünger, steht in Flammen, das Sichtbare steht in Flammen, das Erkennen des Sichtbaren steht in Flammen, die Berührung mit dem Sichtbaren steht in Flammen, das Gefühl, das aus der Berührung mit dem Sichtbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude, auch dies steht in Flammen. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt, durch Geburt, Alter, Tod, Schmerzen, Klagen, Leid, Kummer, Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich. Das Ohr steht in Flammen, das Hörbare steht in Flammen, das Erkennen des Hörbaren steht in Flammen, die Berührung mit dem Hörbaren steht in Flammen, das Gefühl, das aus der Berührung mit dem Hörbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude, auch dies steht in Flammen. Durch welches Feuer ist es entflammt? Durch der Begierde Feuer, durch des Hasses Feuer, durch der Verblendung Feuer ist es entflammt, durch Geburt, Alter, Tod, Schmerzen, Klagen, Leid, Kummer, Verzweiflung ist es entflammt; also rede ich. Der Geruchssinn steht in Flammen — und nun folgt zum dritten Mal dieselbe Reihe von Sätzen —; die Zunge steht in Flammen; der Leib steht in Flammen; der Geist steht in Flammen — jedesmal ist die Ausführung unverkürzt die gleiche. Dann fährt die Rede fort:

„Also erkennend, ihr Jünger, wird ein weiser, edler Hörer des Wortes des Auges überdrüssig, er wird des Sichtbaren überdrüssig, er wird des Erkennens des Sichtbaren überdrüssig, er wird der Berührung mit dem Sichtbaren überdrüssig, er wird des Gefühls überdrüssig, das aus der Berührung mit dem Sichtbaren entsteht, sei es Freude, sei es Leid, sei es nicht Leid noch Freude. Er wird des Ohres überdrüssig", — und nun folgen nacheinander die sämtlichen Begriffsreihen wie oben. Die Rede schließt:

„Indem er dessen überdrüssig wird, wird er frei von Begierde, von Begierde frei wird er erlöst; in dem Erlösten besteht die Erkenntnis: ich bin erlöst; vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet die Heiligkeit, getan die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zum Diesseits; also erkennt er“ [1]).

Und doch darf man nicht übersehen, daß Buddha ein lebhaftes Gefühl für die Wirkung der Poesie und des Rhythmus besessen hat. Letzterer zeigt sich deutlich genug in Wendungen wie ucchinnā bhavataṇhā, khīnā bhavanetti, n' atthi dāni punabbhavo („Gelöscht ist der Durst nach Sein, vernichtet der zum Dasein führende, nicht gibt es hinfort eine Wiedergeburt“), die mit ihrem parallelismus membrorum, wie Beckh I, 107 es sehr treffend ausdrückt, bewirken, „daß die Gedanken mit einer gewissen sanften Überredung sich in die Seele hineingießen“. Das rein poetische Element aber sehen wir vertreten durch die Strophen (gāthā), die die Prosa des Kanons so häufig unterbrechen, darunter gewiß nicht wenige, die Buddhas Eigentum sind oder die er doch wenigstens aus dem Schatze älterer Spruchweisheit übernommen hat. Jedenfalls bilden sie den schönsten Schmuck der Predigten Buddhas und sind auch in Form von Improvisationen manchen seiner Jünger mühelos gelungen, wie es die Tradition z. B. von Vangisa berichtet, dem seine Verse „plötzlich aufleuchten“ (ṭhānaso maṃ paṭibhanti). „Mit dem edel maßvollen Schmuck indischer Bilderrede umkleidet blickt sinniges Fühlen uns entgegen, und die Ślokas mit ihren sanft gemessenen, Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit so eigenartig verschmelzenden Rhythmen fließen auf und ab wie die schwanken Wellen des Sees, in denen sich zwischen bunten, duftenden Lotosblumen der Himmel spiegelt. Die Seele aber dieser Poesie ist nichts anderes, als was die Seele des buddhistischen Glaubens selbst ist, der eine Gedanke, der in erhabener Eintönigkeit aus diesen Sprüchen allen hervorklingt: unselig die Vergänglichkeit, selig, wer das Ewige hat. Von diesem Gedanken her breitet sich über die Spruchweisheit der Buddhisten jene Stimmung tiefer, seliger Ruhe, von der das stolze Wort sagt, daß die Götter selbst sie beneiden: jene Ruhe, die auf die ringende Welt hinabblickt, zu dem Geängstigten sich neigt und ihm still das Bild des eigenen Friedens entgegenhält“ [2]).

---

[1]) Oldenberg, Buddha[6], S. 204 ff. [2]) Oldenberg, Buddha[6], S. 219 f.

Ein Gegengewicht gegen die starre Form abstrakter Deduktionen bilden ferner die von Buddha so gern und so glücklich angewandten Gleichnisse, mit denen er namentlich dem naiven Verständnis der Zuhörer entgegenkommt, ohne damit aber etwas Neues zu bringen: auch andere Religionslehrer in Indien haben davon reichlich Gebrauch gemacht. Gemeinsam ist all diesen Gleichnissen Tiefsinn und Gedankenreichtum, ja nicht wenige haben dazu noch den Vorzug großer dichterischer Schönheit. Als Beispiel diene das Gleichnis, an dem Buddha den Unterschied zwischen seiner Lehre und der der übrigen Meister aufzeigt: „Die Anhänger der verschiedenen Systeme, die über die metaphysischen Fragen streiten, die Buddha aus dem spekulativen Denken unerreichbar hinstellt, werden mit Blindgeborenen verglichen, die einen Elefanten betasten: jeder der Blinden betastet einen anderen Körperteil und gibt dementsprechend eine andere Beschreibung des Elefanten, und der Streit artet zuletzt in Tätlichkeiten aus. Nirgends ist das Wesen des Buddhismus und sein Unterschied von aller Philosophie klarer bezeichnet als hier. Eine Feinheit ist zunächst diese, daß gesagt wird, daß jeder der Blindgeborenen einen Teil des strittigen Gegenstandes betastet und ihn, soweit er mit seinen beschränkten Sinnesfähigkeiten dazu imstande ist, richtig beschreibt. Darin liegt, daß im Sinne des Buddhismus nicht alles geradezu falsch ist, was Philosophie und äußeres Wissen über die Dinge auszusagen haben: alle solche äußere Meinungen stellen von einem bestimmten niederen und beschränkten Gesichtspunkte aus die Wahrheit richtig dar, und der Fehler ihrer Vertreter liegt nur darin, daß sie die Beschränktheit dieses Gesichtspunktes nicht erkennen, und ihre Meinung so verfechten, als ob sie schon die ganze Wahrheit enthielte. Demgegenüber will Buddha die Seele auf jenen höheren Standpunkt führen, auf dem sich ihr die „schauende Erkenntnis“ eröffnet, die dem niederen, an die Sinnlichkeit gebundenen Denken nicht erreichbar ist. Jener schauenden Erkenntnis erscheinen dann alle diejenigen, die am sittlichen Denken festhaltend den Weltenzusammenhang ergründen wollten, als die von Geburt Blinden, die erst, wenn Buddha ihnen durch die Wandlung, die er durch sein Wort in ihre Seelen herbeiführt, gewissermaßen den Star sticht, zu Sehenden gemacht werden. In einem solchen Gleichnis liegt

vieles, was man in allgemeiner, abstrakter Gedankenform zu Buddhas Zeit noch kaum hätte zum Ausdruck bringen können" [1]).

Endlich viertens muß noch der Märchen und Fabeln gedacht werden, die in Buddhas Lehrvorträgen eine große Rolle spielen. Das kann nicht wundernehmen, wenn man sich erinnert, daß die Lust am Fabulieren in Indien von jeher lebendig gewesen ist. Vielfach ist in diesen Erzählungen Buddha in einer früheren Existenz selber der Held, und das sind die Texte, die uns in dem sog. Jātaka-Buche gesammelt vorliegen, 547 an der Zahl. Nicht weniger davon sind später über Persien zu den Syrern gekommen, die sie dann an die Araber weitergaben; und diese brachten sie schließlich nach Europa, wo sie noch heute die Herzen von jung und alt erfreuen.

Ein zuverlässiges Kriterium zur Scheidung der Nachbildungen von dem Ursprünglichen und Echten ist uns nicht gegeben. Nicht einmal werden wir sagen dürfen: je kürzer und markiger, desto treuer und wahrer. Denn Indien verlangt eben andere Maßstäbe als die uns gewohnten, und gerade im Zeitalter Buddhas war klügelndes Denken und scholastische Rede beliebter als Einfachheit in Gedanken und Ausdruck. Ja der Brahmanismus selbst war es, der der neuen Lehre einen großen Schatz von technischen Namen und Formeln entgegenbrachte, welche leicht im Sinne der veränderten Auffassung umzumodeln waren. Eine gewisse schulmäßige Darstellung der Gedanken, so viel ist ganz sicher, muß schon bestanden haben, als der Sutta-Nipāta verfaßt wurde, und doch ist dies eine unserer ältesten Lehrschriften. Für uns also gibt es keine Möglichkeit mehr, die dem Buddhismus wesentlichen Gedanken uns anders zum Bewußtsein zu bringen als in der stereotypen Form, worin sie uns überliefert sind. Obschon nun allerdings ein sicheres Urteil in diesen Dingen kein wirklich Besonnener fällen möchte, so wird doch auf keinen Fall mehr als ein verschwindend kleiner Bruchteil von allem als authentisch d. h. als Buddhas literarisches Eigentum anzusehen sein. Weitaus das meiste macht durchaus den Eindruck des Schablonenhaften. Wir sind daher angesichts der überlieferten Gestalt der Lehren Buddhas nicht imstande, das, was der historische Buddha lehrte, und das, was ihm bloß nachgeredet und angedichtet wurde, genugsam gegen-

[1]) Beckh I, 109 f.

einander abzuwägen. Immerhin tragen wir kein Bedenken, die Lehren des älteren Buddhismus für das treueste Spiegelbild der Lehren Buddhas selbst anzusehen und betrachten es ganz und gar für ausgeschlossen, daß dieser etwas gelehrt habe, was unsere Texte verschweigen.

Eine Geheimlehre war damals, als diese Texte entstanden, nicht bloß nicht bekannt, sondern man wußte im Gegenteil bestimmt, daß der „Vollendete" die Wahrheit verkündigt hatte, ohne einen Unterschied zu machen zwischen Eingeweihten und Uneingeweihten, „denn — so lauten die Buddha in den Mund gelegten Worte — in Sachen der Lehren (dhammesu) ist der Vollendete nicht wie ein (brahmanischer?) Lehrer mit einer geschlossenen Faust" [ācariya-muṭṭhi] (worin er manches für sich zurückbehält). Anders war es in den brahmanischen Schulen[1]. Hier, wo die Lehre vom All-Einen eine geheime Mitteilung nötig machte, rühmte man sich aber zugleich auch, durch Offenbarung in ihren Besitz gelangt zu sein[2]. Buddha, der keine Offenbarung gelten ließ, sondern nur die eigene Intuition (bodhi), brauchte ähnliche Rücksichten nicht zu nehmen. Jeder andere konnte ja eben so gut wie er auf dem nämlichen Wege zum nämlichen Wissen vordringen.

Hier muß nun noch nachdrücklich daran erinnert werden, daß man Buddhas Lehre nicht allein nach dem beurteilen darf, was er geredet hat; man muß auch seines Schweigens gedenken! Das Schweigen gehört nach buddhistischer Anschauung zu den allervortrefflichsten Eigenschaften, die ein Mensch haben kann; wird es doch auf eine Stufe mit dem Gespräch über die heilige Lehre gestellt und heißt das edle Schweigen (ariyo tuṇhībhāvo)! Ist das nun zunächst auch nur etwas Äußerliches, ebenso wie der oft erwähnte Zug, daß „der Vollendete" bei Einladungen seine Zusage durch Schweigen zu erkennen gibt, so gewinnt dieses doch an Bedeutung und wird geradezu ein sehr wichtiger Fingerzeig zum Verständnis der Lehre Buddhas, wenn wir uns die Stelle im Saṃyutta-Nikāya (V. 437) vergegenwärtigen, wo er mit einem Gleichnis von seinem Schweigen redet: „Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Ko-

[1] M. P. S. II, 32 (mit der Erklärung des Buddhaghosa in SBE vol. XI, p. 36, n. 2).

[2] Vgl. z. B. Muṇḍ.-up. I, 1, 1, 2.

sambi im Siṃsapā-Walde [1]). Und der Erhabene nahm wenige Siṃsapāblätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern: ‚Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Siṃsapāblätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die anderen Blätter droben im Siṃsapāwalde?‘

‚Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering und viel mehr sind jene Blätter droben im Siṃsapāwalde.‘

‚So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt: deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Entstehung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet‘“ [2]). Diese und ähnliche Stellen der heiligen Texte werden gewiß das Richtige treffen; denn, wie derselbe Gewährsmann S. 234 betont, es weist das, was ausgesprochen wird, „zu seiner Erklärung und Ergänzung auf anderes hin, das unausgesprochen blieb ... wovon es aber nicht immer leicht ist zu glauben, daß es in der Tat nicht in den Gedanken Buddhas ... vorhanden gewesen sein soll.“

2. Jenes Wissen aber, welches der Intuition entspringt und kein Siegel einer übermenschlichen Autorität an sich trägt, ist darum doch nicht ein rein spekulatives Wissen, welches darauf ausgeht, das Wesen der Dinge zu ergründen. Es ist ein Wissen von vorwiegend praktischer Tendenz. Wer es besitzt, hat den Weg vom Irdischen und Vergänglichen zum Ewigen

[1]) Ein Wald, dessen Bestand aus Dalbergia sissoo Roxb.-Bäumen gebildet wird. „Upon the whole I scarcely know any other tree that deserves more attention, for when its rapid growth in almost every soil, its beauty, and uses are taken into the account, few trees can be compared with it“ (Roxburgh, Flora Indica 3, 224 f.).

[2]) Oldenberg, Buddha[6], S. 228 f.

und Unvergänglichen gefunden. „Leiden und Erlösung" heißen die beiden Angelpunkte, um welche sich dasselbe bewegt. „Sowie das große Weltmeer nur einen Geschmak hat, den Geschmack des Salzes, so hat auch diese Lehre und Ordnung (dhammavinaya) nur einen Geschmack, den Geschmack der Erlösung" [1]). Dieses praktische Moment verleiht Buddhas Lehre das ihr eigentümliche Gepräge. Sie kümmert sich nur um das, was ein jeder erfahren muß, das Leiden, und um das, was ein jeder erreichen soll, die Erlösung. Den Ausgangspunkt bildet mithin eine Erfahrungstatsache: „Alles Dasein ist Leiden", oder mehr nach der moralischen Auffassung ausgedrückt: „Alles brennt" (s. o. S. 58).

Mit dieser Wahrheit hebt das buddhistische Glaubensbekenntnis an. Unter den „vier edlen Wahrheiten", von welchen es heißt, daß sie „die eigentümliche Lehre der Buddhas" [2]) sind, nämlich nach den Merkworten: Leiden (dukkha), Entstehung (samudaya), Aufhebung (nirodha) und Weg (magga), ist sie die erste, und wenn es darauf ankam, den Inhalt von Buddhas dhamma durch ein Wort in Erinnerung zu rufen, so genügte es zu sagen: „Leiden". Und das Leiden reicht genau so weit als das Dasein. Denn Dasein ist Werden, Entstehen und Vergehen, weder Sein noch Nichtsein [3]), sondern ein Mittleres, ein steter Fluß, ein Kommen und Wiederkommen, Verschwinden und Wiedererscheinen, Saṃsāra, d. i. ein Übergang von einer Existenz zur andern, der erst dann endet, wenn durch Abwendung vom Wandelbaren und Vergänglichen dem Dasein und Leiden ein Ende gemacht wird.

Nirgends außer dem Geiste, der es erkennt, ist Bestand und Ruhe. Das „Auge des Gesetzes" (dhammacakkhu), wie es genannt wird, ist die Einsicht: „Was dem Entstehen unterworfen, ist auch dem Vergehen unterworfen" (yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ). Geburt, Alter und Tod sind die Hauptformen des Daseins, welches Leiden ist. „Die Wanderung der Wesen (saṃsāra), ihr Jünger — heißt es im Saṃyutta Nikāya II, 179 nach Oldenbergs Übersetzung,

---

[1]) C. IX, 1, 4. [2]) Vgl. M. V, 1, 9.

[3]) Vgl. S. p. II, 17, wo es heißt: „alles ist" (sabbam atthi), dies ist das eine Ende (ayam eko anto) — „alles ist nicht" (sabbam natthi), dies ist das andere Ende (ayam dutiyo anto); diese beiden Enden sind nicht zu erreichen (etc. . . . ubho ante anupagamma).

Buddha[6], S. 243 f. — hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang läßt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern. Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier großen Meeren ist, oder die Tränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zuteil wurde, was ihr haßtet, und nicht zuteil wurde, was ihr liebtet? . . . Der Mutter Tod, des Vaters Tod, des Bruders Tod, der Schwester Tod, des Sohnes Tod, der Tochter Tod, Verlust der Verwandten, Verlust der Güter, das alles habt ihr durch lange Zeiten erfahren."

Aber das Dasein und so auch das Leiden muß einen Grund haben, und dieser Grund ist unser Wille, gewöhnlich bezeichnet als Durst (taṇhā), „der Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt". Darauf weist die zweite der „vier edlen Wahrheiten" hin. Eine besondere Formel, die vom Ursachenzusammenhang oder „Kausalnexus des Entstehens" (paṭiccasamuppāda), mitunter auch die Formel der zwölf nidānas (der Grundlagen der Existenz) genannt, deckt die letzte Wurzel des Leidens auf. In ihrer rückläufigen Form hängt diese Formel mit der dritten der „vier edlen Wahrheiten", der von der Aufhebung des Leidens, ebenso zusammen, wie diese mit der von der Entstehung des Leidens. Wir finden sie daher gelegentlich in ihrer doppelten Form („vorwärts und rückwärts") geradezu für die zweite und dritte Wahrheit eingesetzt[1]). Sie lautet: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (saṃkhāra), aus den Gestaltungen entsteht das Bewußtsein (viññāṇa), aus dem Bewußtsein entsteht Name und Körperlichkeit, aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete (der sechs Sinne[2]) und ihre Objekte), aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung, aus der Berührung entsteht die Empfindung, aus der Empfindung entsteht der Durst, aus dem Durste entsteht das Haften (am Dasein), aus dem Haften entsteht das Werden, aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Gram und Klage, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter der gänzlichen Vernichtung des Begehrens, so werden dadurch

[1]) z. B. A. pag. I, 177.

[2]) Die Inder rechnen das Denken (manas) als sechsten Sinn.

und Unvergänglichen gefunden. „Leiden und Erlösung" heißen die beiden Angelpunkte, um welche sich dasselbe bewegt. „Sowie das große Weltmeer nur einen Geschmak hat, den Geschmack des Salzes, so hat auch diese Lehre und Ordnung (dhammavinaya) nur einen Geschmack, den Geschmack der Erlösung"[1]. Dieses praktische Moment verleiht Buddhas Lehre das ihr eigentümliche Gepräge. Sie kümmert sich nur um das, was ein jeder erfahren muß, das Leiden, und um das, was ein jeder erreichen soll, die Erlösung. Den Ausgangspunkt bildet mithin eine Erfahrungstatsache: „Alles Dasein ist Leiden", oder mehr nach der moralischen Auffassung ausgedrückt: „Alles brennt" (s. o. S. 58).

Mit dieser Wahrheit hebt das buddhistische Glaubensbekenntnis an. Unter den „vier edlen Wahrheiten", von welchen es heißt, daß sie „die eigentümliche Lehre der Buddhas"[2] sind, nämlich nach den Merkworten: Leiden (dukkha), Entstehung (samudaya), Aufhebung (nirodha) und Weg (magga), ist sie die erste, und wenn es darauf ankam, den Inhalt von Buddhas dhamma durch ein Wort in Erinnerung zu rufen, so genügte es zu sagen: „Leiden". Und das Leiden reicht genau so weit als das Dasein. Denn Dasein ist Werden, Entstehen und Vergehen, weder Sein noch Nichtsein[3], sondern ein Mittleres, ein steter Fluß, ein Kommen und Wiederkommen, Verschwinden und Wiedererscheinen, Saṃsāra, d. i. ein Übergang von einer Existenz zur andern, der erst dann endet, wenn durch Abwendung vom Wandelbaren und Vergänglichen dem Dasein und Leiden ein Ende gemacht wird.

Nirgends außer dem Geiste, der es erkennt, ist Bestand und Ruhe. Das „Auge des Gesetzes" (dhammacakkhu), wie es genannt wird, ist die Einsicht: „Was dem Entstehen unterworfen, ist auch dem Vergehen unterworfen" (yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ). Geburt, Alter und Tod sind die Hauptformen des Daseins, welches Leiden ist. „Die Wanderung der Wesen (saṃsāra), ihr Jünger — heißt es im Saṃyutta Nikāya II, 179 nach Oldenbergs Übersetzung,

[1] C. IX, 1, 4. [2] Vgl. M. V, 1, 9.

[3] Vgl. S. p. II, 17, wo es heißt: „alles ist" (sabbam atthi), dies ist das eine Ende (ayam eko anto) — „alles ist nicht" (sabbam natthi), dies ist das andere Ende (ayam dutiyo anto); diese beiden Enden sind nicht zu erreichen (etc. . . . ubho ante anupagamma).

Buddha", S. 243 f. — hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang läßt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern. Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier großen Meeren ist, oder die Tränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zuteil wurde, was ihr haßtet, und nicht zuteil wurde, was ihr liebtet? . . . Der Mutter Tod, des Vaters Tod, des Bruders Tod, der Schwester Tod, des Sohnes Tod, der Tochter Tod, Verlust der Verwandten, Verlust der Güter, das alles habt ihr durch lange Zeiten erfahren."

Aber das Dasein und so auch das Leiden muß einen Grund haben, und dieser Grund ist unser Wille, gewöhnlich bezeichnet als Durst (taṇhā), „der Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt". Darauf weist die zweite der „vier edlen Wahrheiten" hin. Eine besondere Formel, die vom Ursachenzusammenhang oder „Kausalnexus des Entstehens" (paṭiccasamuppāda), mitunter auch die Formel der zwölf nidānas (der Grundlagen der Existenz) genannt, deckt die letzte Wurzel des Leidens auf. In ihrer rückläufigen Form hängt diese Formel mit der dritten der „vier edlen Wahrheiten", der von der Aufhebung des Leidens, ebenso zusammen, wie diese mit der von der Entstehung des Leidens. Wir finden sie daher gelegentlich in ihrer doppelten Form („vorwärts und rückwärts") geradezu für die zweite und dritte Wahrheit eingesetzt[1]). Sie lautet: „Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (saṃkhāra), aus den Gestaltungen entsteht das Bewußtsein (viññāṇa), aus dem Bewußtsein entsteht Name und Körperlichkeit, aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete (der sechs Sinne[2]) und ihre Objekte), aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung, aus der Berührung entsteht die Empfindung, aus der Empfindung entsteht der Durst, aus dem Durste entsteht das Haften (am Dasein), aus dem Haften entsteht das Werden, aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Gram und Klage, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Wird aber das Nichtwissen aufgehoben unter der gänzlichen Vernichtung des Begehrens, so werden dadurch

[1]) z. B. A. pag. I, 177.

[2]) Die Inder rechnen das Denken (manas) als sechsten Sinn.

die Gestaltungen aufgehoben, durch die Aufhebung der Gestaltungen wird das Bewußtsein aufgehoben, durch die Aufhebung des Bewußtseins wird Name und Körperlichkeit aufgehoben, durch die Aufhebung von Namen und Körperlichkeit werden die sechs Gebiete aufgehoben, durch die Aufhebung der sechs Gebiete wird die Berührung aufgehoben, durch die Aufhebung der Berührung wird die Empfindung aufgehoben, durch die Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben, durch die Aufhebung des Durstes wird das Haften aufgehoben, durch die Aufhebung des Haftens wird das Werden aufgehoben, durch die Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben, durch die Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Gram und Klage, Leid, Kümmernis und Verzweiflung aufgehoben. Dieses ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens"[1]).

3. Der Ursprung des Leidens wie auch sein Ende wird hiernach ausschließlich in das menschliche Wesen hineinverlegt. Die Natur des Menschen selbst aber wird gedacht als ein Aggregat von fünf Bestandteilen (khandhas), die alle (nur nicht alle in gleichem Maße) einem unablässigen Wechsel unterworfen sind, nämlich: der organisierte Leib, d. i. die rein materiellen Attribute des Menschen (rūpa-khandha), die Empfindung (vedanā-khandha), die Vorstellung (saññā-kh.), die Gestaltungen oder Strebungen (saṃkhāra-kh.) und als höchster von allen das Bewußtsein (viññāṇa-kh.) Eine Seele, also ein bleibendes Selbst oder Ich im Menschen, kann es ebensowenig geben, wie ein dauerhaftes Dasein (auch ein körperliches) überhaupt. Sehr klar wird das dargetan im Milindapañho p. 25 ff.:

König Milinda sagt zu dem großen Heiligen Nāgasena: „Wie kennt man dich, o Ehrwürdiger, welches ist dein Name, Herr?"

Der Heilige erwidert: „Ich werde Nāgasena genannt, o großer König; aber Nāgasena, großer König, ist nur ein Name, eine Benennung, eine Bezeichnung, ein Ausdruck, ein bloßes Wort; ein Subjekt findet sich hier nicht."

Da sprach König Milinda: „Wohlan, mögen die fünfhundert Yavana (Griechen) und die achtzig Tausende von Mönchen es hören; dieser Nāgasena sagt: ‚Ein Subjekt findet sich hier nicht'. Kann man dem seinen Beifall geben?"

---

[1]) Vgl. M. I, 1, 2.

Und König Milinda sprach weiter zum ehrwürdigen Nāgasena: „Wenn, o ehrwürdiger Nāgasena, ein Subjekt sich nicht findet, wer ist es denn, der euch spendet, was ihr bedürft, Kleidung und Speise, Wohnstätten und Arzenei für die Kranken? Wer ist es, der alle diese Dinge genießt? Der in Tugenden wandelt? Der an sich selbst arbeitet? Der den Pfad und die Frucht der Heiligkeit erreicht? Der das Nirvāna erreicht? Der mordet? Der stiehlt? Der in Lüsten wandelt? Der lügt? Der trinkt? Der die fünf Todsünden begeht? So gibt es denn kein Gutes und kein Böses; es gibt keinen Täter und keinen Urheber guter und böser Taten; edle Tat und arge Tat bringt keinen Lohn und trägt keine Frucht. Wenn jemand dich tötete, ehrwürdiger Nāgasena, selbst der beginge keinen Mord."

„Sind, o Herr, die Haare Nāgasena?"

„Nein, großer König."

„Sind Nägel oder Zähne, Haut oder Fleisch oder Knochen Nāgasena?"

„Nein, großer König."

„Ist, o Herr, die Körperlichkeit Nāgasena?"

„Nein, großer König."

„Sind die Empfindungen Nāgasena?"

„Nein, großer König."

„Sind die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Erkennen Nāgasena?"

„Nein, großer König."

„Oder, Herr, die Verbindung von Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen, ist dies Nāgasena?"

„Nein, großer König."

„Oder, Herr, außerhalb der Körperlichkeit und der Empfindungen, der Vorstellungen, Gestaltungen und des Erkennens, gibt es da einen Nāgasena?"

„Nein, großer König."

„Wo immer ich also auch frage, Herr, nirgends finde ich einen Nāgasena. Ein bloßes Wort, Herr, ist Nāgasena. Was ist denn Nāgasena? Falsch, Herr, redest du und lügst; es gibt keinen Nāgasena."

Da sprach der ehrwürdige Nāgasena zum König Milinda also: „Du bist, großer König, an alle Bequemlichkeit fürstlichen Lebens, an die höchste Bequemlichkeit gewöhnt. Wenn du

nun, großer König, um die Mittagsstunde auf dem heißen Boden, auf dem brennenden Sande zu Fuß einhergehst und auf die scharfen Steine, Kies und Sand trittst, so schmerzen deine Füße; dein Leib ermüdet; dein Geist wird verstimmt; es entsteht ein mit Unlust verbundenes Bewußtsein des körperlichen Zustandes. Bist du zu Fuß gekommen oder zu Wagen?"

„Ich gehe nicht zu Fuß, Herr; zu Wagen bin ich hergekommen."

„Wenn du zu Wagen gekommen bist, großer König, so erkläre mir den Wagen: ist die Deichsel der Wagen, großer König?"

Und nun kehrt der Heilige gegen den König die vorher von diesem selbst angewandte Argumentation. Nicht die Deichsel und nicht die Räder, nicht der Wagenkasten und nicht das Joch ist der Wagen. Der Wagen ist auch nicht die Verbindung aller dieser Bestandteile oder etwas anderes außer denselben. „Wo immer ich also auch frage, großer König, nirgends finde ich den Wagen. Ein bloßes Wort, o König, ist der Wagen. Was ist denn der Wagen? Falsch, König, redest du und lügst; es gibt keinen Wagen. Du bist, o großer König, Oberherr über ganz Indien. Vor wem fürchtest du dich denn, daß du die Unwahrheit redest? Wohlan, mögen die fünfhundert Yavana und die achtzig Tausende von Mönchen es hören; dieser König Milinda hat gesagt: ‚Zu Wagen bin ich hergekommen.' Da sprach ich: ‚Bist du zu Wagen gekommen, großer König, so erkläre mir den Wagen.' Er aber vermag den Wagen nicht aufzuzeigen. Kann man dem seinen Beifall geben?"

Als er also redete, riefen die fünfhundert Yavana dem ehrwürdigen Nâgasena Beifall und sprachen zum König Milinda: „Jetzt, großer König, rede, wenn du kannst".

König Milinda aber sprach zum ehrwürdigen Nâgasena:

„Ich rede nicht die Unwahrheit, ehrwürdiger Nâgasena. In Bezug auf Deichsel und Achse, Räder, Wagenkasten und Stange wird der Name, die Benennung, die Bezeichnung, der Ausdruck, das Wort ‚Wagen' gebraucht."

„Wohl fürwahr, großer König, kennst du den Wagen. So wird auch, o König, in Bezug auf meine Haare, meine Haut und Knochen, auf Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltung und Erkennen der Name, die Benennung, die Bezeichnung, der Ausdruck, das Wort ‚Nâgasena' gebraucht; ein

Subjekt aber im strengen Sinne des Wortes findet sich hier nicht."

Der Glaube an ein unwandelbares Selbst ist darum eine falsche Annahme (diṭṭhi), der zu entsagen ein jeder verpflichtet ist, der auf dem von Buddha bezeichneten Pfade Fortschritte machen will.

Im Sabbāsava-Sutta [1]) werden als törichte Annahmen bezeichnet die folgenden: „1. Ich habe ein Selbst, 2. ich habe kein Selbst, 3. durch mein Selbst bin ich meines Selbstes bewußt, 4. durch mein Selbst bin ich meines Nicht-Selbstes bewußt, 5. diese meine Seele kann wahrgenommen werden, sie hat die Folgen der hier und dort verübten guten und bösen Handlungen zu erfahren, so ist denn diese meine Seele bleibend, dauernd, ewig, hat die ihr anhaftende Eigenschaft, sich nie zu verändern und wird immer und ewig fortbestehen." — Hiermit ist freilich nur gesagt, daß es nutzlos sei, nach der Seele zu fragen, allein wer es mit Buddhas Wort von der Bestandlosigkeit und dem ewigen Wechsel alles Gewordenen ernst nahm, konnte unmöglich darüber im Zweifel sein, daß der Glaube an eine Seele sich damit absolut nicht vertrage. Zum Überfluß fehlt auch nicht die ausdrückliche Erklärung: „Was unbeständig ist, das ist Nicht-Selbst (an-atta), was Nicht-Selbst ist, das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst" [2]), und da zu den Kennzeichen des Selbstes gerade gerechnet wird die Beständigkeit und die Leidenslosigkeit, so ergibt sich, daß das Selbst dieser Welt nicht angehört, und nichts an dem Menschen, weder Körperlichkeit noch Empfindung noch etwas dergleichen, das Selbst ist. Was das Selbst eigentlich ist, erfahren wir nicht. Doch können wir die Antwort uns selber geben, wenn wir bedenken, daß Unbeständigkeit (anicca), Leiden (dukkha) und Selbst- oder Wesenlosigkeit (anatta) die Attribute alles Existierenden sind. Und das Existierende, was soll es sein? Unwirklich? Ein purer Schein? — Ein etwas dunkler Passus im Mahā-Parinibbāna-Sutta, der von den „acht Standpunkten der Weltbeherrschung" (aṭṭha abhibhāyatanāni) handelt, scheint dies nahe zu legen [3]).

Auf den Ausdruck „Weltillusion" (papañca) stoßen wir gleich zu Eingang des Sutta-Nipāta, und hier vernehmen wir

---

[1]) 9 ff. [2]) M. I, 6, 38 ff. [3]) III, 24 ff.

auch, daß in den Wesen kein Saft (sāra), kein Gehalt, kein Wesen ist, daß alles falsch oder unwirklich (vitatha) ist [1]).

Dies hinderte jedoch nicht, Gedanken über das oder vielmehr die Weltsyteme auszudenken, die sehr realistisch sind, und von einer in Aeonen verlaufenden periodischen Zerstörung und Wiederherstellung des Weltalls zu reden, gleich als ob nichts wirklicher und gewisser wäre wie dieses. Man muß sich aber doch hüten, diese buddhistischen Welten oder Weltensphären immer als etwas in modern-astronomischem Sinne Vorhandenes zu nehmen, wie es z. B. Spence Hardy getan hat, und sie ins Lächerliche zu ziehen, was dann allerdings nicht schwer fällt. Es handelt sich nämlich dabei oft nur um geistige Erlebnisse auf den verschiedenen Stufen der Meditation. Da hat denn jede Weltensphäre auch die ihr zukommende Kategorie von Weltwesen und Göttern, von denen in der Regel neun Klassen unterschieden werden [2]). Man vergleiche hierzu jetzt die sehr lehrreichen Ausführungen von Beckh II, 52 ff.

4. Die letzte Ursache alles Daseins und Leidens ist nach der oben mitgeteilten Formel das Nichtwissen (avijjā). Dieses aber ist einfach nichts anderes als die Unkenntnis der „vier edlen Wahrheiten". „Durch Nichtverstehen und Nichterfassen der vier edlen Wahrheiten mußten wir, ihr sowohl wie ich — spricht Buddha zu seinen Jüngern — so lange laufen, so lange wandern auf diesem mühevollen Pfade des Wiedergeborenwerdens. Und was sind das für vier? Die edle Wahrheit von dem Leiden, die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens, die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens und die edle Wahrheit von dem Wege, der zu dieser Aufhebung führt. Wenn aber diese edlen Wahrheiten erfaßt und erkannt sind, dann ist das Verlangen nach Dasein ausgerottet; zerstört ist das Verlangen, welches zu erneutem Dasein führt, und dann gibt es keine Geburt mehr" [3]).

Nun kann selbstredend nicht die persönliche Unkenntnis des einzelnen gegenwärtig existierenden Menschen sein eigenes persönliches Dasein verursacht haben. Vielmehr kann daran nur das Nichtwissen desjenigen Wesens schuld sein, an dessen Stelle und zwar genau entsprechend der von diesem aufgehäuften Verdienste oder Mißverdienste das gegenwärtig existie-

[1]) S. N. v. 5 ff. [2]) Koeppen, I, 260; A. IV, 302.
[3]) M. P. S. IV, 2—3; A. p. II, 1 f.

rende, an das Leiden gebundene Wesen getreten ist. Es liegt demgemäß die Vorstellung zu Grunde, daß jedes Dasein wieder in einem andern Dasein wurzelt, welches aber nicht von ihm verschieden, sondern durch ein gewisses Band, nur nicht das einer persönlichen und individuellen Seele, mit ihm verbunden ist. Es wird also angenommen, daß in gewisser Weise ein jeder sich selbst gestalte oder sich selbst seinen Charakter gibt, wenigstens nach seiner sittlichen Seite. Daher sind die Gestaltungen (saṃkhāra), welche unmittelbar aus dem Nichtwissen hervorgehen, gerade das, was ein jeder ist. Oder es wird ein jeder so, wie er sich gestaltet hat (saṃkhārupatti, d. i. Entstehen je nach den Gestaltungen genannt). Jeder lebt wieder auf, sei es als Mensch, sei es als über- oder untermenschliches (tierisches) Wesen und ist darum genau das Resultat seines eigenen Gestaltens [1]. Beim Menschen, überhaupt bei jedem empfindenden Wesen fallen diese Gestaltungen mit den Strebungen oder Begehrungen, sonach mit dem Willen zusammen.

Schon in der Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, die einen Teil des berühmten Śatapatha-brāhmaṇa, des „Brāhmaṇa der hundert Pfade" bildet, ist der Satz enthalten: Jeder wird sein wie er handelt; rein (glücklich) wird er durch reine Tat, böse (unglücklich) durch böse Tat" [2]. Man trug hier in den Seelenwanderungsglauben die Idee einer sittlichen Vergeltung hinein und als Ausdruck derselben galt das vielsagende Wort karman

---

[1] Es ist nicht leicht, den technischen Ausdruck saṃkhāra genau wiederzugeben, da er sowohl aktive wie auch passive Bedeutung hat: „Zubereitung" und „das Zubereitete". Von den zahlreichen Übersetzungen hält Pischel (Buddha p. 61) „Residuum" für diejenige, die der Wahrheit am nächsten kommt; er selbst hat „latenter Eindruck" gewählt, und in der Tat handelt es sich hier, wo die Anlehnung an das Sāṃkhya-System handgreiflich ist, um das, was von früheren Existenzen her im Geiste latent zurückgeblieben ist, um Prädispositionen, die sich je nachdem bemerkbar machen, gleichsam „Bazillen, die sich unter bestimmten, für sie günstigen Bedingungen entwickeln" (Pischel, S. 62). Ähnlich Beckh II, 16: „unterbewußte Bildekräfte". — Die übermenschlichen Wesen, welche der Buddhismus annimmt (devas), haben demnach ihren Entstehungsgrund in dem kamma eines dahingegangenen Wesens, obschon man sie opapātikā, d. i. Wesen, die ohne Eltern (scheinbar durch Zufall) entstehen, nannte. Sie sind unerlöst und dem Kreislauf des Sterbens und Wiedergeborenwerdens unterworfen, so lange sie noch nicht als Menschen das erlösende Wissen erlangt haben, und daher ebensogut wie alle übrigen noch unerlösten Wesen ein Gegenstand des Mitleidens und der wohlwollenden Liebe.

[2] 4, 4, 5.

d. i. Tat. Nun hieß es, das karman führt zur Wiedergeburt (punarbhava). „Wie sein Wille ist, so ist seine Tat, und was für eine Tat er tut, die wird er zur Reife bringen.“

Buddha fand alle diese Lehren bereits vor. Auch ihm soll das karman (kamma) die Erklärung für das Lebenslos der Menschen sein:

„Nicht in der Luft, nicht in des Meeres Mitte,
Noch wenn man in des Berges Höhle flüchtet. —
Es findet nirgends sich ein Ort auf Erden,
Wo von der bösen Tat man wieder frei wird“ [1].

Doch von der guten Tat gilt genau dasselbe. Das kamma wirkt als sittliche Vergeltung mit naturgesetzlicher Notwendigkeit. Indessen nicht an das äußere Handeln, sondern an das innere, an das Wollen und Verlangen ist dabei vorzugsweise zu denken. So trifft dem Sinne nach das kamma als determinierende oder richtiger praedeterminierende Tat mit den in der Ursachenformel aufgeführten saṃkhāras zusammen. Jedes sittliche Verdienst findet seine Belohnung und jede sittliche Schuld ihre Bestrafung, sei es in diesem oder im andern Leben:

„Der Einen Los ist Neugeburt;
Zur Hölle fährt der Sünder Volk;
Zum Himmel gehn die Edlen ein:
Wer völlig rein, verwehet ganz“ [2].

Was soll nun aber das Bindeglied sein zwischen dem auflebenden und sterbenden Menschen, wenn doch die Seele keinen bleibenden Bestand hat? Aus den Gestaltungen, sagt unsere Formel, geht das „Bewußtsein“ hervor, und aus diesem wieder entsteht „Name und Körperlichkeit“, d. h. das Geistig-Leibliche am Menschen. Wenn im Tode das leiblich-geistige Dasein des Menschen aufhört, so hört das Bewußtsein, so lange das Nichtwissen und der damit von selbst gegebene Durst nach Dasein noch fortbesteht, nicht auf, sondern dient vielmehr als Keim für einen neuen Menschen. Wir kennen das Bewußtsein

---

[1] Dh. P. v. 127.

[2] l. c. v. 126. — An Himmeln wie an Höllen ist kein Mangel vorhanden. Die Namen der 10 verschiedenen Höllen gibt das Kokāliya-S. (S. N.) an. Für die Verteilung der 26 Himmel auf die drei Weltreiche, das der Lust (kāma-loka), das der Formen (rūpa-loka) und das der Formlosigkeit (arūpa-loka) wüßte ich kein älteres Zeugnis anzuführen. Himmel und Hölle entstehen und vergehen in periodischem Wechsel. Der Welten soll es nach M. I, 6, 31 10000 geben. Sie umfassen devas, Māras und Brahmās, vgl. M. I, 22, 2.

als einen der fünf Bestandteile (khandhas)[1]. Das Bewußtsein ist aber auch eines der sechs Elemente (dhātu)[2]: Erde (paṭhavīdhātu), Wasser (āpodh.), Feuer (tejodh.), Luft (vāyodh.), Äther (ākāsadh.), und Bewußtsein (viññāṇadh.), nur ein feineres Element als die anderen. Dieses Bewußtseinselement oder diese „Denksubstanz" nimmt in sich das gute oder böse kamma des Menschen auf und verbindet sich im Augenblicke, da das eine Wesen stirbt, in irgend einem Mutterleibe mit dem materiellen Stoff, und so entsteht an Stelle des früheren ein neues in Namen und Körperlichkeit ausgebreitetes Dasein[3]. Mithin gehören auch Name und Körperlichkeit und Bewußtsein zusammen.

Beides in untrennbarer Einheit schafft sich alsdann seine Organe, d. i. die in der Kausalitätsformel genannten sechs Gebiete„ (saḷāyatana), sowohl die subjektiven (ajjhattikāni āyatanāni) d. i. Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib, Verstand, als auch die objektiven (bāhirāṇi ā.) d. i. Körper, Töne, Gerüche, Schmeckbares, Berührbares, Gedanken oder Begriffe (dhamma). Die Annahme eines sechsten Sinnes als Zentralorganes der fünf Sinne, manas genannt, stimmt vollkommen mit der Lehre der Upaniṣaden überein; das manas gilt zugleich als Sitz der Gefühle und als Quelle des Willens. Treten die Organe des Subjektes mit den Gegenständen der Außenwelt in Beziehung, so entsteht die Berührung (phassa), und die Begleiterscheinung oder Folge dieser ist die Empfindung (vedanā), welche immer auch ein Gefühlsmoment einschließt, wie die Einteilung der

---

[1] Vgl. A. p. I, 176.

[2] Der Ausdruck entspricht genau der buddhi des Sāṃkhya, die hier ebenfalls als Substanz gedacht ist. — Die sechs Elemente sind namhaft gemacht A. III, 61, 6.

[3] Daß es sich hier in der Tat um den Augenblick der Konzeption handelt, beweist zum Überfluß das Mahānidāna Sutta (D. II, 55 ff.), in dem Buddhas Lieblingsjünger Ānanda wie folgt belehrt wird: „Wenn Erkennen [= die Denksubstanz], Ānanda, sich nicht in den Mutterleib hineinsenkte, würden sich Name und Körperlichkeit im Mutterleibe gestalten?" — „Nein, Herr." — „Und wenn das Erkennen, Ānanda, nachdem es sich in den Mutterleib hineingesenkt hat, seine Stätte wieder verließe, würden Name und Körperlichkeit der Geburt zu diesem Leben teilhaftig werden?" — „Nein, Herr." — „Und wenn das Erkennen, Ānanda, bei den Knaben oder Mädchen, während sie noch klein sind, wieder verloren ginge, würden dann Name und Körperlichkeit Wachstum, Zunahme, Gedeihen erlangen?" — „Nein, Herr."

Empfindungen in Freude und Leid und was weder Freude noch Leid ist zu verstehen gibt.

Aus der Empfindung entspringt der **Durst** (taṇhā), der, den sechs Sinnen entsprechend, ein sechsfacher ist. Mit dem Durste ist immer auch das Haften am Dasein (upādāna) mit seinen verschiedenen Richtungen gegeben, als da sind das Haften durch Begehren (kāmupādāna), durch (falsche) Ansichten (diṭṭhupād.), durch Vertrauen auf Tugend und rituelle Handlungen (sīlabbatupāt.), und durch Gedanken und Reden über das Ich (attavādupād.). Wo immer ein Haften ist, kann von einer Erlösung nicht die Rede sein. Man beachte, daß das Wort für „Haften" — upādāna — die Bedeutung von Brennstoff hat, und daß dementsprechend auch das nibbāna (s. u.) auf das Erlöschen des Feuers anspielt, dem kein weiterer Brennstoff mehr zugeführt wird [1].

Was noch folgt in der Formel: Werden (bhava), Geburt (jāti), Alter und Tod (jarāmaraṇa), Gram und Klage (sokaparideva), Leid, Kümmernis und Verzweiflung (dukkha-domanassa-upāyāsa) steht anscheinend mit den vorhergehenden in keiner folgerichtigen Verbindung mehr, denn das Individuum, von dessen **Werden**, Altern und Sterben nun die Rede ist, war ja doch längst in die Erscheinung getreten! Haben wir es hier mit einer stereotypen Zusammenstellung zu tun, die im einzelnen nicht genau genommen werden darf? Oder sollen wir in der bisher doch klaren Gedankenentwicklung einen Riß annehmen, der die ganze Kausalitätsformel unheilbar zerreißt? **Pischel** (S. 65) erklärt: „Das Hangen am Irdischen führt zu ewigen, neuen Existenzen. Die Schlußsätze führen dies nur im einzelnen aus, indem sie Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kummer und Verzweiflung nennen. Der theoretische Bud-

[1]) Statt vieler Stellen nur zwei, die für unsere Auffassung recht lehrreich sind: S. N. v. 19, wo Buddha in Erwiderung auf die mit weltlichem Wohlgefühl geäußerten Worte des reichen Gutsherrn Dhaniyo: āhito gini — mein Feuer ist angezündet — sagt: nibbuto gini — mein Feuer ist ausgelöscht. S. N. v. 1074, wo Buddha zu Upasīva sagt auf dessen Frage: bhavetha viññāṇaṃ tathāvidhassa — wird es ein Bewußtsein geben für einen solchen (nämlich den Erlösten): acci yathā vātavegena khitto | atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ — evaṃ muni nāmakāyā vimutto | atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ — Wie eine Flamme, durch die Gewalt des Windes ausgeblasen, verschwindet und nicht mehr gezählt werden kann, so verschwindet auch der Weise, von Namen und Leiblichkeit befreit, und kann nicht mehr gezählt werden (als existierend).

dhismus hat also ziemlich alles vom Sāṃkhya-Yoga entlehnt" (wo statt bhava der Ausdruck saṃsṛti „Kreislauf der Geburten" steht). In demselben Sinne drückt sich Oldenberg (Buddha[6], S. 270) aus, wenn er sagt, daß es sich hier nur um die nächste Geburt handeln kann, die dem in Lust und Durst verfallenen Wesen verhängt ist; mit anderen Worten, es wird „die Religion des Geborenwerdens zweimal berührt, und das Irreführende, die tatsächlich vorhandene Unklarheit liegt darin, daß dies beidemal mit verschiedenen Ausdrücken geschieht, welche das Spiel der Kausalität in dem sich immer erneuernden Prozeß der Wiedergeburt von verschiedenen Seiten her zur Darstellung bringen." Dagegen hat sich Beckh II, 100 f. erklärt, der in bhava den ersten Eintritt in das sinnlich-physische Dasein sieht und von einer Wiedergeburt nichts wissen will; er übersetzt das Wort geradezu mit „Empfängnis". „Der erste positive Teil der Formel (die Formel des Werdens) handelt von garnichts anderem, als davon, wie ein Übersinnliches, das noch kein „Sein" im physischen Sinne ist, zum Physisch-Sinnlichen, zum „Sein" wird, gleichsam sich verdichtet . . . Daraus folgt dann, daß es sich bei saḷāyatana, phassa, vedanā, taṇhā noch nicht um die Sinne eines physisch organisierten individuellen menschlichen Wesens, sondern höchstens des übersinnlichen Seelenwesens handelt, das erst in der Empfängnis zum „Sein", zur Vereinigung mit dem sinnlich-stofflichen Dasein gelangt."

5. Die Aufhebung des Leidens geht aus vom Wissen (vijjā), welches die Erkenntnis von dem wahren Werte des Daseins ist.

„Schneid' ab den Strom mit aller Kraft!
Priester, treib die Begierden fort!
Wissend, wie alles Ding vergeht,
Wirst du des Ew'gen Kenner sein"[1].

Sowie das Nichtwissen im Durste, so verkörpert sich das Wissen in der Ausrottung des Durstes mit seiner Wurzel:

„Drum sag' ich euch ein herrlich Wort,
Wieviel ihr da versammelt seid:
Grabet der Gier die Wurzel aus,
Wie Kräutler tun dem Biran-Gras,
Daß nicht, gleichwie der Fluß das Rohr,
Der Tod euch breche Mal auf Mal."

[1]) Dh. P. v. 383. Der „Strom" ist die leidenschaftliche Gier.

„Wie, wenn die Wurzel unverletzt, ein starker Baum,
Ob man ihn fällte auch, doch immer wieder wächst,
So, wenn zur Gier die Neigung nicht zerstöret ist,
Wird wieder, immer wieder dieses Leid erzeugt“ [1].

*

„Das nennen Weise keine starke Fessel,
Was nur von Eisen oder Holz und Binsen;
Die Sorge, die an Ringe und Juwelen,
Söhne und Weib sich leidenschaftlich klammert,
Die nennen Weise eine starke Fessel,
Zu Boden ziehend, weich, doch schwer zu lösen;
Wer diese Fessel brach, der zieht dahin,
Von Sorgen frei, Wünsche und Glück aufgebend“ [2].

*

„Die an die Lust gebannt, folgen dem Strome,
Wie ihrem selbsterzeugten Netz die Spinne; —
Dies Band zerreißend wandeln hin die Weisen,
Von Sorgen frei und allen Schmerz verlierend“ [3].

*

„Ganz vollendet und ohne Furcht,
Von der Begier und Sünde frei,
Zerbrach des Daseins Pfeile er:
Dies ist für ihn der letzte Leib!“ [4]

*

„Wer frei von Gier, von Neigung frei,
Die Worte der Erklärung kennt,
Die ganze Schar der Laute kennt,
Die ersten und die folgenden,
Der weilt in seinem letzten Leib,
Heißt ein hochweiser, hoher Mann“ [5].

Mit dem Durste schwindet auch das „Haften“, upādāna, jenes innerliche Gebundensein, und macht dem Zustande innerlicher Freiheit (anupādāna) Platz. Die Flamme des Daseins hat keinen Stoff, kein Substrat (upadhi) mehr. Es herrscht das Freisein davon (nirupadhi), nachdem der letzte Rest von Begierde (kāma), Sünde (kilesa) und Tat (kamma) und jedes Hindernis der Vollkommenheit (kiñcana), d. i. Leidenschaft, Bosheit und Täuschung (rāga, dosa, moha) beseitigt ist [6]. Die

[1] l. c. 337. 338. Das „Leid“ ist natürlich das mit der Existenz verknüpfte. Das Biran-Gras ist Andropogon muricatus (Sanskrit virana), dessen Wurzel sehr wohlriechend ist.

[2] l. c. 345. 346. [3] l. c. 347. [4] l. c. 351. [5] l. c. 352.

[6] Eine Angabe aller Güter und Vorzüge, in deren Genuß die wenigen, denen es vergönnt war, in das N. einzugehen, schwelgten, ist in einem Ausspruch Kassapas (M. I, 22, 5) enthalten, und hier wird auch das akiñcana, d. i. eigentlich „ohne etwas seiend“ nicht vergessen.

khandhas bestehen zwar bis zum Tode noch fort, aber da das Gesetz des kamma keine Macht mehr hat, so treten keine neuen mehr an ihre Stelle, und das Bewußtsein erlischt im Tode. Keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt. Nibbāna (nirvāṇa) heißt dieser Stand der Begierde- und Leidlosigkeit. Es ist das höchste Gut, die höchste Vollendung, die Erlösung (mokkha): ein Begriff, der die mannigfaltigsten Schattierungen zuließ, an die uns z. T. auch die gleichbedeutenden Ausdrücke erinnern, wie nirodha (Aufhören), para oder parama (das Höchste, Beste), paramattha (das höchste Gut), ananta (das Unendliche), amata (das Ewige), seyya (Seligkeit), yogakkhema (Ruhe, Sicherheit), santapada (der ruhige Zustand), anakkhāta (das Unaussprechliche), kevala (das Einzige) usw.

Eins ist aber gewiß: man kann des Nirvāṇa schon noch bei Lebzeiten teilhaftig werden. Abgesehen nämlich davon, daß das Wort oft in seiner ursprünglichen Bedeutung [1]) verwendet wird, um ein Verlöschen irgend welcher Art zu bezeichnen, gebraucht man es auch in übertragenem Sinne vom Verlöschen des Feuers der Lust, des Durstes etc. Einen solchen Zustand seliger Ruhe [2]) kann aber bereits auf Erden, bei Lebzeiten, derjenige erreichen und hat ihn erreicht, der die vier edlen Wahrheiten erfaßt hat und danach handelt. Für ihn ist ja alles erloschen, was erlöschen muß, soll das von Buddha erstrebte Ziel erreicht werden: da macht es nichts aus, wenn das irdische Dasein noch fortdauert; es ist in der Wurzel vernichtet! Und so sagt ein solcher Vollendeter mit Sāriputta (oder von wem sonst diese Verse stammen mögen): „Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte, bis die Stunde kommt, wie ein Knecht, der seinen Lohn erwartet. Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte, bis die Stunde kommt, bewußt und wachen Geistes“ [3]). Daß in der Tat Nirvāṇa der Zustand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit ist, bestätigen unsere Texte häufig genug. Wir

[1]) Es ist der Form nach das Participium Praeteriti Passivi von der Wurzel vā „wehen“ + nis (nir) = ausgeweht, ausgelöscht.

[2]) „Seligkeit ist das Nirvāṇa, Seligkeit ist das Nirvāṇa,“ ruft Sāriputta aus (Anguttara Nikāya V, 414), und auf den Einwand, wie da Seligkeit sein könne, wo es keine Empfindungen mehr gibt, lautet seine Antwort: „Eben dies, o Freund, ist die Seligkeit, daß hier keine Empfindung ist.“

[3]) Milindapañho p. 45; Theragāthā 1002 f.

sehen also, daß die Buddhisten auch hier in den Bahnen wandeln, denen auch andere indische Weise und Sektenstifter gefolgt sind: wir haben es hier mit der jīvanmukti, der „Erlösung bei Lebzeiten“ zu tun, einem Begriffe, dem das buddhistische saṃdiṭṭhikaṃ nibbānam, „das Nirvāṇa bei Lebzeiten“, genau entspricht. Dieses Nirvāṇa nun ist die erste Stufe und notwendige Vorbedingung zum Parinibbāna (Sanskrit Parinirvāṇa), seltener Sammānibbāna (= Samyaññirvāṇa), „völliges Nirvāṇa“, das ist der Zustand eines Toten, der die völlige Erlösung von der Wiedergeburt erreicht hat. Ungenau steht in den Texten freilich oft Nirvāṇa, wo sie Parinirvāṇa gebrauchen sollten. Es ist gut, auf diese beiden, zuerst von Rhys Davids festgelegten Stufen hinzuweisen, zumal auch Beckh (II, 117 f.) sich darüber ausläßt. Auch er betont, daß Nirvāṇa „ein positiver Zustand“ ist, der von dem Jünger in der sichtbaren Welt des Diesseits, noch in der physischen Leiblichkeit erlebt werden kann.

Hält man sich dies gegenwärtig und bedenkt man auch vor allem, daß man hier mehr wie sonst der abendländischen Denkungsweise sich zu entschlagen hat, auch sich hüten muß, in einen fremden Glauben hineinzuerklären, was nicht darin steht, so läßt sich die alte Streitfrage, ob Nirvāṇa (oder richtiger, Parinirvāṇa) die Vernichtung des Individuums oder eine ewige Seligkeit bedeute, für denjenigen, der buddhistisch zu denken weiß, nicht ohne weiteres zu Gunsten des einen oder des anderen entscheiden. Zunächst scheint mir von den Neueren und Neusten Pischel (Buddha[3], S. 70 f.) das Problem der Lösung nicht näher gebracht oder doch wenigstens diese nicht scharf genug formuliert zu haben. Gewiß ist Nirvāṇa der Gegensatz zu tṛṣṇā (taṇhā): hier die Bejahung des Willens zum Leben, dort seine Verneinung. Aber es ist nicht weit über das Ziel hinausgeschossen, wenn er fortfährt: „das Erlöschen des Durstes hat das Erlöschen des Lebens zur Folge, den ewigen Tod“? Sagt er doch selbst, daß der Jünger beim Eintritt in das erste Stadium des Nirvāṇa erkennt: diese Existenz ist die letzte; es gibt keine Wiedergeburt mehr für ihn! Aber etwas anderes ist doch „ewiger Tod“ und „keine Wiedergeburt mehr“; wer nicht wieder in eine (so oder so geartete) Existenz zurückkehrt, braucht doch noch nicht in jeder Beziehung tot zu sein! Und hat Buddha „wirklich nicht den geringsten Zweifel daran gelassen,

was das Ziel seiner Lehre ist"? Hat er nicht tatsächlich die Frage nach dem Zustande nach dem Tode direkt abgewiesen? Wozu hätten sich dann z. B. Oldenberg und Beckh so unendliche Mühe zu geben brauchen, hinter dies Geheimnis zu kommen? Jedenfalls gelangt Pischel zu dem Ergebnis, daß das Nirvāṇa für Buddha „das völlige Erlöschen nach dem Tode, das Ende der Wiedergeburten" war. Drücken wir aber doch lieber den Tatbestand mit Beckhs Worten aus, dem zufolge „im Nirvāṇa die Axt an die Wurzel des Weltenseins, der physischen Existenz gelegt ist, (wobei man sich das „physisch" unterstrichen denken möge) „und für das materialistische abendländische Denken, für ein Denken, das alle Realität nur eben in der physischen Existenz, im ‚Sein' erfassen kann, bedeutet das auf das diesseitige Nirvana folgende Parinivāṇa also ganz zweifellos das Nichts." Aber — so entnehmen wir seinen weiteren Ausführungen — eine darauf gerichtete Sehnsucht (etwa bei einem Selbstmordkandidaten) wird ausdrücklich als verfehlt gekennzeichnet[1]) und von Buddha als unedel und nicht zum Ziele der Befreiung führend ausdrücklich verworfen[2]). So ist auch nichts verkehrter als wenn man den Buddhismus als eine Philosophie des Weltekels hinstellt; der Jünger wendet sich nur ab von allem, was nicht das Ewige ist. Nur darf man auch in die Nirvāṇa-Sphäre nichts hineintragen, was irgendwie auch nur wie ein Schatten materialistisch-persönlich gefärbter Unsterblichkeitshoffnungen aussieht. Schon deshalb hat Buddha die Frage, ob der Vollendete nach dem Tode weiter existiere, abgewiesen.

Es möge hier[3]) ein sehr lehrreicher Dialog aus dem Majjhimanikāya (I, 426) mitgeteilt werden, der an Deutlichkeit doch wahrlich nichts zu wünschen übrig läßt:

Der ehrwürdige Mālunkyāputta kommt zum Meister und spricht sein Befremden darüber aus, daß die Predigt des Meisters eine Reihe gerade der wichtigsten und tiefsten Fragen unbeantwortet läßt. Ist die Welt ewig oder ist sie zeitlich begrenzt? Ist die Welt unendlich oder hat sie ein Ende? Lebt der vollendete Buddha (Tathāgata) jenseits des Todes fort? Lebt der Vollendete jenseits des Todes nicht fort? Daß dies alles unbeantwortet bleiben soll, sagt jener Mönch, gefällt mir nicht und scheint mir nicht recht; darum bin ich zum Meister gekommen,

[1]) Itivuttaka 49. [2]) V. 1, p. 10; S. V, p. 421.
[3]) Nach Oldenberg, Buddha[6], S. 315 ff.

ihn über diese Zweifel zu befragen. So möge denn Buddha, wenn er kann, antworten. „Wenn aber jemand etwas nicht weiß und es nicht kennt, so sagt ein gerader Mensch: das weiß ich nicht, das kenne ich nicht."

Wir sehen: die Frage nach dem Nirvāṇa wird von jenem Mönch so direkt wie möglich vor Buddha gebracht. Und was antwortet Buddha? Er sagt in seiner sokratischen Weise nicht ohne leise Ironie:

„Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Mālunkyāputta? Habe ich gesagt: Komm, Mālunkyāputta, und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, ob die Welt begrenzt oder unendlich ist, ob die Lebenskraft mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt, oder ob der Vollendete nach dem Tode zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt?"

„Das hast du nicht gesagt, Herr."

Oder hast du, fährt Buddha fort, zu mir gesagt: Ich will dein Jünger sein, offenbare du mir, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, usw.?

Auch dies muß Mālunkyāputta verneinen.

Ein Mann, so redet Buddha jetzt weiter, wurde von einem vergifteten Pfeil getroffen; da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie wenn der Kranke nun sagte: „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adeliger oder ein Brahmane, ob er ein Vaiṣya oder ein Śūdra ist" — oder wenn er sagte: „Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiß, wie der Mann heißt, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgroß ist, und wie seine Waffe aussieht, mit der er mich getroffen hat." — was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben.

Weshalb hat Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung

des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens. „Deshalb, Mālunkyāputta, was von mir nicht offenbart ist, das laß unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, das laß offenbart sein."

Wenn also Pischel[1]) sagt, die Behauptung sei nicht richtig, daß Buddha eine scharfe Formulierung des Begriffes Nirvāṇa vermieden habe und daß es das offizielle Dogma gewesen sei: über den Zustand nach dem Tode hat der Vollendete nichts offenbart, so weiß ich nicht, wie der ausgezeichnete Forscher zu diesem Urteil gekommen ist. Für mich haben jedenfalls die Ausführungen Oldenbergs[2]) etwas durchaus Überzeugendes, denen zufolge über eine etwaige Fortdauer nach dem Tode aus Buddhas Munde nichts verlautbart ist, ohne daß dem Einzelnen damit die Möglichkeit genommen wäre, entsprechend seinem Herzensbedürfnis an das absolute Nichts oder an eine „ewige Seligkeit" zu glauben.

Es entsprach auch der praktischen Richtung Buddhas, solche Fragen, wie die nach dem letzten Ziele, unbeantwortet zu lassen. Sie gehören zu den Verirrungen des Denkens, welches mit Unrecht die Grenzen (anta) zu erfassen sucht (antaggāhikā diṭṭhi). Es gibt aber drei derartige Grenzen: sakkāyo anta (das Selbst), sakkāyasamudayo anta (die Entstehung des Selbstes), und sakkāyanirodayo anta (die Vernichtung des Selbstes[3]). Für Buddha und besonders für die Seinen war es genug, zu wissen, daß Nirvāṇa im Sinne von Vernichtung der Leidenschaft (rāga), Bosheit (dosa) und Täuschung (moha) zu nehmen sei. „Ich verkündige die Vernichtung (uccheda) der Lust, des bösen Willens und der Täuschung, ich verkündige die Vernichtung der mannigfachen Grundübel des Herzens (āsavas), die böse und nicht gut sind"[4]). Diese Vernichtung ist zugleich die wahre Zucht (vinaya) und Askese (tapas)[5]). Wer sich dieser Vernichtung bewußt ist, ist schon an das „andere Ufer" gelangt, hat die Erlösung von der Wiedergeburt gefunden:

„Nur wen'ge aus der Menschen Zahl
Zu jenem Ufer kommen hin;
Das andre Volk hier läuft doch nur
An diesem Ufer auf und ab."

---

[1]) S. 71. [2]) Buddha[6], S. 308—328.
[3]) Vgl. M. IV, 16, 12 und dazu Morris in JPTS 1884, 70 f.
[4]) Vgl. M. VI, 31, 7. [5]) Vgl. M. VI, 31, 8.

„Die, welche redlich leben nach
Dem wohlverkündeten Gesetz,
Ans andre Ufer kommen die, —
Schwer geht sich's durch des Todes Reich."

*

„Die, deren Denken ganz und gar
In aller Einsicht wohlgeschult,
Die aller Weltlust ganz entsagt,
Frei von Begierden, fröhlich sind,
Strahlend, von Leidenschaften frei, —
Sind selig hier auf Erden schon"[1]).

6. Aus der Welt des Entstehens und Vergehens, der Vergänglichkeit alles Daseins und der Vergeblichkeit alles Tuns führt ein Weg in jene Welt, wo das Feuer der Lust und der Begierde erloschen und alles Leiden vernichtet ist. Dieser Weg, der alles das erreichen lehrt, was man die Ethik des Buddhismus nennen kann, hat acht Glieder[2]): rechtes Glauben (sammā-diṭṭhi), rechtes Entschließen (s.-kappa), rechtes Wort (s.-vācā), rechte Tat (s.-kammanta), rechtes Leben (s.-ājīva), rechtes Streben, (s.-vāyāma), rechtes Gedenken (s.-sati), rechtes Sichversenken (s.-samādhi). Rechtes Glauben, d. i. ohne Aberglaube oder Täuschung, rechtes Entschließen, d. i. wie es dem gedankenvollen und ernsten Menschen geziemt; rechtes Wort, d. i. freundliche, offene, wahre Rede; rechte Tat, d. i. friedfertig, ehrbar und rein; rechtes Leben, d. i. ohne ein lebendes Wesen zu verletzen oder zu gefährden; rechtes Streben, d. i. Selbstzucht und Selbstüberwachung; rechtes Gedenken, d. i. tätigen, wachsamen Geistes sein; rechtes Sichversenken, d. i. ernstes Nachdenken über die Rätsel des Lebens.

Daß der Glaube in dieser Formel an der Spitze steht, könnte in einem so verstandesmäßigen Systeme wie der Buddhismus fast verwundern, wüßten wir nicht, daß es sich hier nicht um ein blindes iurare in verba magistri handelt, sondern nur um eine Vorstufe, allerdings eine fast unerläßliche, zum Wissen. Es ist im Wesentlichen die feste Überzeugung, daß Buddha die rechte, wahre Lehre der Erlösung gepredigt hat: „Ein Jünger des Hohen hat die sichere vertrauensvolle Klarheit (aveccapasāda) über den Buddha: ‚Er, der Erhabene,

[1]) Dh. P. v. 85 f.; 89.
[2]) Vgl. R. O. Franke, Die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt (im Dighanikāya): ZDMG 69 (1915), 455—490; 71 (1917), 50—98.

ist der vollendete, vollkommen Erleuchtete, kundig des rechten Wissens und Weges, der Pfadvollender, der Welterkenner . . . der Buddha, der Erhabene'; die sichere vertrauensvolle Klarheit über die Lehre . . . und die sichere vertrauensvolle Klarheit über die Mönchs-Schar" [1]). Dieser Glaube hat also in erster Linie den Zweck, vor Täuschung und Aberglauben zu bewahren; den Jünger die Irrwege meiden zu lassen, die die anderen Religionsstifter gegangen sind und ihn zur Weltflucht zu treiben, was er äußerlich dadurch bekundet, daß er sich Kopf- und Barthaar scheren läßt [2]) und gelbrote Gewänder, die Kleidung der Angehörigen verachteter Berufe, anzieht, um nun aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zu gehen. (Bezüglich der Laien s. weiter unten.) — Es soll noch bemerkt werden, daß der Glaube insofern nicht durchaus unerläßlich ist, als z. B. Buddha selbst ja auch keinen Glauben besaß, sondern von sich aus den rechten Weg zur Erlösung gefunden hatte, was dieser oder jener andere schließlich auch kann.

Die Glieder zwei bis sieben des Heilsweges (also rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben und rechtes Gedenken) führen den zusammenfassenden Namen sīla (sittliche Zucht) und bilden die erste Stufe des Pfades, der zur Erlösung führt. Da begegnen uns denn zunächst die fünf Gebote oder genauer Verbote (s. unten), zu denen sich die genauesten Parallelen im Yoga-System finden [3]). Die mehr oder minder erfolgreiche Beachtung derselben, zu denen für die Mönche noch fünf weitere strenge Vorschriften kommen, sowie die größeren oder geringeren Erfolge auf den beiden letzten Stufen des Heilsweges ergeben für die dem Nirvāṇa Zustrebenden vier Rangabstufungen: 1) die Stufe desjenigen, der „in den Strom gelangt ist", d. h. den Pfad der Heiligkeit betreten hat (sotāpanna, sotāpatti-magga). Er wird noch siebenmal wiedergeboren, ehe er in das Nirvāṇa eingeht, aber nicht in den niederen Welten, also den Höllen, der

[1]) D. XVI, 2, 9. — Daher auch die stereotype Fassung des Glaubensbekenntnisses: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, zu seiner Lehre und zu seiner Gemeinde."

[2]) Radikales Scheren des Haares wurde in Indien am Delinquenten vorgenommen, um ihn als ehrlos zu kennzeichnen; auch an solchen, die des Landes verwiesen werden sollten.

[3]) Vgl. Beckh, Buddhismus, II, 27 ff.

Welt der Gespenster und der Tiere. 2) Die Stufe des „noch einmal Zurückkehrenden" (sakadāgāmi, sakadāgāmi-magga), von dem es heißt: „Durch die Vernichtung der drei Bande, durch die Verringerung von Begier, Haß und Verblendung sind sie zu einmal Zurückkehrenden geworden; wenn sie noch einmal in diese Welt zurückgekehrt sind, werden sie das Ende des Leidens erreichen." — 3) Die Stufe des „Nichtzurückkehrenden" (anāgāmi, anāgāmi-magga); ein solcher wird nur noch einmal in einer der Götterwelten wiedergeboren, von wo aus er dann in das Nirvāṇa eingeht. — 4) Die nur von Mönchen, nicht auch von Laien (oder von diesen höchstens noch angesichts des Todes) zu erklimmende Stufe des „Ehrwürdigen", d. h. „Heiligen" (arahā, arahatta-magga)[1].

Der Zustand des letzteren ist das Nirvāṇa, und von ihm heißt es:

„Wer schon am Ziel, wer kummerlos,
Wer ganz und gar erlöset ist,
Von allen Fesseln freigemacht, —
Für diesen gibt es keinen Schmerz.

Es brechen auf die Denkenden,
Nicht freun sie sich an Haus und Heim;
Wie Schwäne fliegen aus dem Teich,
Verlassen ihre Wohnung sie.

Die keine Güter häufen an,
Nur essen die bekannte Kost,
Wie in der Luft der Vögel Pfad,
Ist's schwer zu folgen ihrer Bahn"[2].

„Gleichwie der Pfau, das blaugehalste Flügeltier,
Es nicht des Schwanes mächt'gem Fluge gleichtun mag,
So kommt ein Weltkind nicht dem Mönch, dem Bettler gleich,
Dem Weisen, der in Waldesstille Schauung übt"[3].

Alle vier Klassen von Heilsbeflissenen führen den gemeinsamen Namen „Edle" (ariya) im Gegensatz zu den gewöhnlichen Menschen, die nicht eine jener vier Stufen erstiegen haben (puthujjana).

---

[1] Es entsprechen diesen vier Stufen vier besondere Früchte. So ist die Frucht (phala) des Eingangs in den Strom (sotāpattiphala) das Freisein von der Täuschung, als ob ein Selbst existiere (sakkāyadiṭṭhi), von Zweifel (vicikicchā) und von Vertrauen auf Zeremonien und Werke (sīlabbata-pārāmāsa). Vgl. C. VII, 1, 4.

[2] Dh. P. v. 90 ff. [3] S. N. 221; Oldenberg, S. 368.

„Andachtsvoll und ausdauernd, stets
Höchster Bemühung zugewandt,
Erreichen das Nirvāṇa sie,
Die Weisen, und das höchste Heil“ [1]).

Die gewöhnlichen Menschen, die sich zu dem „edlen achtgliederigen Wege“ und einer derartigen Lebensführung (magga-brahmacariya genannt) nicht hingezogen fühlen, dienen ihrer Sache am besten, wenn sie eine niedere Gerechtigkeit (ādi-brahmacariya) üben:

„Fünffach, ihr Hausbewohner, ist der Verlust eines, der Übles tut aus Mangel an Gerechtigkeit. Erstens gerät er in große Armut durch seine Saumseligkeit, zweitens hat er überall einen bösen Namen, drittens wagt er kaum unter die Menschen zu gehen, viertens ist er voller Angst im Augenblicke des Todes und fünftens nach dem Tode wird er in einem unseligen Zustande des Leidens und des Wehes wiedergeboren. Fünffach ist aber auch der Gewinn eines, der Gutes tut durch Ausüben der Gerechtigkeit. Erstens erwirbt er großes Vermögen durch seinen Fleiß, zweitens hat er überall einen guten Namen, drittens getraut er sich in jede Gesellschaft der Menschen zu gehen, viertens stirbt er ohne Angst und schließlich nach dem Tode wird er in einem seligen Zustande im Himmel wiedergeboren“ [2]).

Die Ehrwürdigen oder Arahats sind ausgestattet mit drei Vollkommenheiten: Ruhe des Geistes (samatha), Ekstase (jhāna) und Einsicht in das wirkliche Verhalten der Dinge (vipassanā). Auch zehn Attribute dieser, „die nichts mehr zu lernen brauchen“, (asekhā dhammā genannt), werden aufgeführt, von denen die ersten acht den „edlen achtgliederigen Weg“ im Superlativ und die letzten zwei: „rechtes Erkennen“ (sammā-ñāṇa) und rechtes „Sichloslösen“ (sammā-vimutti), jedoch in höchster Potenz, betreffen [3]). Solche tragen das Bewußtsein mit sich herum: „Geburt (Wiedergeborenwerden) ist zerstört, ein reines Leben geführt, was zu tun war ist getan, es gibt keine Rückkehr mehr zu dieser Welt“ [4]). Über ihnen stehen nur noch die „Erleuchteten“ (buddha), welche selbst wieder entweder solche sind, die die Erleuchtung bloß für sich besitzen (paccekabuddha), also nicht auf Erden als Lehrer auftreten, oder solche, die für alle zur Erleuchtung des Geistes gelangt sind (sammāsambuddha).

[1]) Dh. P. v. 23. [2]) M. P. S. I, 23 f. [3]) Vgl. M. I, 22, 13.

[4]) Vgl. z. B. S. N. Kasibhāradvāja-S. in fin.: khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāya.

Eine Erlösung anders als durch das eigene Erkennen gibt es nicht[1]. Weder Autoritätsglauben noch Erlösung durch fremdes Verdienst noch, wie wir, dem Folgenden vorgreifend, beifügen können, Gehorsam gegen einen höchsten gesetzgeberischen Willen erkennt der Buddhismus an.

Gotama Buddha ist ihm bloß der erste der Erkennenden, einer, der auch anderen die Erkenntnis bringt oder sie in ihnen weckt, indem er sie lehrt, wie auch sie sich erlösen können, der sie aber keineswegs durch sein Leben, Lehren und Tun erlöst. Ein jeder, der erkannt und somit sich selbst erlöst hat, wie Gotama sein eigener Erlöser ist, kann von sich sagen: „Ich bin ein Buddha"[2], wenn auch nicht wie Gotama: „Ich allein bin der vollendete Buddha (sammāsambuddha)", denn der vollendeten Buddhas sind nur wenige, aber immerhin erschienen nach buddhistischem Glauben vor unserm Gotama im jetzigen Weltalter, welches deswegen ein gesegnetes Weltalter (bhaddā-kappa) genannt wird, bereits drei, und wir kennen auch schon den Namen des nächstfolgenden: Metteyya (Maitreya).

„Nicht überall und immer erscheint ein Mann, dessen Kraft der Menschennatur Maß übersteigt: glückselig Geschlecht, das sieht eines solchen Weisen Geburt"[3].

Die Unterscheidung zwischen den Pacceka-buddhas und den Sammā-sambuddhas bedarf keiner Erläuterung. Die einen behalten ihr Wissen für sich, ohne es der Welt mitzuteilen, die andern erscheinen in der Welt im Lichtglanze eines Weltherrschers (rājā-cakkavatti) „zum Heil für viel Volk, zur Freude für viel Volk, zum Segen, zum Heil, zur Freude für Götter und Menschen"[4], sie werden alle geboren im östlichen Teile von Mittelindien, haben alle die gleichen Lebensumstände, sind an Wissen und Güte unübertrefflich, „reden nichts Unwahres", verkünden das Gesetz, „herrlich in seinem Anfang, herrlich in seinem

---

[1] Saddhā (Glaube) ist kein Beweis gegen das Gesagte. Das Wort drückt vielmehr, ganz entsprechend seiner etym. Abkunft von skr. śraddhā, śraddadhāmi gr. καρδία, lt. cord-is usw. (vgl. G. Meyer, Griech. Grammatik § 184), die Hingebung aus. Nicht die Autorität oder die „Ehrfurcht vor dem Lehrer" (satthugārava) entscheidet, sondern die selbsteigene Erkenntnis; vgl. M. N. p. I, 265: nanu bhikkhave yad eva tumhākaṃ samaṃ ñātaṃ samaṃ diṭṭhaṃ samaṃ viditaṃ, tad eva tumhe vadetha: „Nicht wahr, ihr Mönche, was ihr selbst erkannt, selbst geschaut, selbst eingesehen habt, das redet ihr?"

[2] Vgl. M. I, 6, 8.

[3] Vgl. M. P. S. an verschiedenen Stellen, I, 2; Tev. S. I, 46 (Sāmañña Ph. S. p. 133 ff.).

[4] A. I, p. 22.

Fortschritt und herrlich in seiner Vollendung" — und geben so vielen den Anstoß vom häuslichen Leben in den hauslosen Stand überzugehen. Schwieriger schon ist die Unterscheidung der Buddhas von den Arahats, indem arahat auch stets einen der Titel des vollkommenen Buddha bildet. Beide erlösen sich durch ihr Erkennen. Während aber das Erkennen bei demjenigen, der einfach ein Arahat ist, nicht zum Durchbruch kommen kann ohne die Beihülfe eines allwissenden Buddha, so hat der Buddha allein eine solche Beihülfe nicht vonnöten.

Um ein Arahat zu werden, sind vor allem vier Grundübel (āsavas) zu überwinden: Sinnlichkeit (kāmāsava), Individualität (bhavās.), Täuschung (diṭṭhās.) und Unwissenheit (avijjās.) [1]. Weiterhin sind zehn Fesseln (saṃyojana) zu brechen: 1. die Täuschung über das Selbst (sakkāya-diṭṭhi), 2. der Zweifel (vicikicchā), 3. das Vertrauen auf die Kraft der rituellen Gebräuche, also namentlich der Opfer, aber auch der Zauberei, Wahrsagerei u. dgl. (sīlabbata-parāmāsa), 4. die leiblichen Lüste oder Leidenschaften (kāma), 5. Haß und Übelwollen, (paṭigha), 6. das Verlangen nach einem künftigen Leben in der Welt der Form (rūparāga oder bhavarāga), 7. das Verlangen nach einem künftigen Leben in der formlosen Welt (arūparāga oder issā), 8. Stolz (māna), 9. Selbstgerechtigkeit (uddhacca oder macchariya), 10. Unwissenheit (avijjā). Statt dieser zehn Fesseln werden auch mitunter fünf Arten von geistiger Knechtschaft (pañca cetaso vinibandhā) aufgeführt, wovon die erste mit der vierten, die zweite und dritte (kāya d. i. Körperlichkeit und rūpa d. i. Form oder Gestalt) mit der sechsten, die fünfte (aññatara deva-nikāya d. i. Hoffnung auf Belohnung im andern Leben) z. T. mit der dritten der oben genannten Fesseln übereinstimmen. Nur die vierte (sukha d. i. Bequemlicheit) ist dieser Aufzählung eigentümlich. Auch fünf Arten geistiger Dürre (pañca cetokhilā) sind zu vermeiden. Daran leidet derjenige, dem es fehlt an Vertrauen auf den Lehrer (satthā d. i. Buddha), auf das Gesetz, auf die Gemeinde, auf die Selbstheiligung (sikkhā), und der sich mit seinen Mitbrüdern überworfen hat.

Die Vorliebe für begriffliche Kategorien hat da, wo es gilt, das geistige Leben der Ariyas mit einem Wall von Vorsichtsmaßregeln zu umgeben, noch weitere Blüten getrieben, die den

---

[1]) Eine Explikation dieser āsavas gibt die Dhamma-Saṅgaṇi, 1096 ff.

erwähnten sehr ähnlich sind. Es sind dies die „fünf Schleier" (āvaraṇās) oder „Aufenthalte" (nīvaraṇās) oder „Hindernisse" (onahās) oder „Verwirrungen" (pariyonahās), wie sie genannt werden: Lust, Bosheit, Trägheit, Stolz, Selbstgerechtigkeit und Zweifel [1]).

Die Gemütsstimmung der Heilsbeflissenen soll vereinigen Geistessammlung, Ernst und Eifer (appamāda).

„Wie in ein Haus, das gut gedeckt,
Der Regen nimmer bricht herein,
So bricht auch nicht die Leidenschaft
In einen wohlgezognen Geist" [2]).

7. Kaum eine andere Lehre wird so häufig eingeschärft als die vom ernsten Sichbesinnen und der Vollbewußtheit (sati-sampajañña, satosampajāno). „Er (der Bettler) tut alles, was er tut, bei vollem Bewußtsein, wenn er ausgeht und heimkehrt, wenn er hinschaut und aufmerkt, wenn er seinen Arm an sich zieht oder ihn ausstreckt, wenn er seine Kleider anlegt oder seinen Almosentopf trägt, wenn er ißt und trinkt, geht oder steht oder sitzt, wenn er schläft oder wacht, wenn er spricht und schweigt" [3]). Es handelt sich bei dieser Vorschrift, die immer wieder eingeschärft, erweitert und ergänzt wird, um eine für den Buddhisten sehr wichtige Sache, denn sie steht in der Formel vom Heilswege unmittelbar vor dem „rechten Versenken", bildet also die Vorstufe zur Meditation, und diese hat ja im Buddhismus die größte Bedeutung. Das Ziel der im buddhistischen Heilswege zu leistenden Seelenarbeit ist, wie Beckh es (II, 38) treffend darstellt, die Beherrschung der saṃkhāras, der im „Unterbewußten wirksamen Bildekräfte", in denen ja der Keim zur Wiedergeburt liegt, „den der Jünger vernichten will". „Es muß daher sein Bestreben sein, aus dem Unterbewußten gleichsam alles heraufzuholen und in die Sphäre des Bewußtseins zu erheben. Darum ist es wichtig, daß er alles, was er tut, mit wachem Bewußtsein begleite" [4]). Ebenso häufig wird das Lob der Ernsthaftigkeit gesungen, z. B.:

„Ernst Streben führt zum ew'gen Heil,
Die Trägheit ist des Todes Bahn!
Wer ernsthaft strebt, der stirbet nicht;
Die Trägen sind schon hier wie tot."

---

[1]) Tev. S. I, 30. [2]) Dh. P. v. 14. [3]) M. P. S. II, 15.
[4]) Vgl. jetzt auch R. O. Franke, ZDMG 71 (1917), S. 11.

„Der Bettler, welcher ernstlich strebt
Und die Gefahr der Trägheit sieht,
Der fällt nicht aus der rechten Bahn,
Er naht sich dem Nirvāṇa schon"[1].

Der **Eifer** schließt ein die Selbstanstrengung, das unablässige Bemühen und Streben auf dem Wege des Heils:

„Eifrig streben ist euere Pflicht,
Die Buddhas weisen nur den Weg;
Die Frommen, welche diesen gehn,
Befrein von Todes Banden sich"[2].

Obenan steht daher auch unter allen Pflichten die **Pflicht gegen das eigene Selbst**.

„Sein eignes Selbst befest'ge man
Zuerst in dem, was gut und recht,
Dann lehre man den andern erst!
So schützt der Weise sich vor Leid"[3].

Selbsterkenntnis und **Selbstprüfung** ist natürlich auch hier wieder das Erste, aber auch das Schwerste:

„Der andern Fehler sieht man leicht,
Den eignen aber sieht man schwer;
Der andern Fehler stellt man ja
Ganz gerne klar, so viel man kann,
Verbirgt die eignen aber wie
Der Schuft den falschen Würfel birgt"[4].

Selbstbewachung (indriyasaṃvara) und **Selbstherrschaft** dürfen nie fehlen.

„Wenn man sich selber dazu bringt,
Was von dem andern man verlangt,
Gebändigt selbst wird bänd'gen man;
Sich selbst, fürwahr, bezwingt man schwer."

*

„Sporne du selbst dich selber an,
Erforsch' dich selber durch dich selbst,
Besonnen, durch dich selbst bewacht,
Wirst du, o Bettler, glücklich sein."

---

[1]) Dh. P. v. 21; 32.

[2]) l. c. v. 276. — In S. p. I, 1 sagt Buddha von sich: yadā svāham āvuso santiṭṭhāmi tadāssu saṃsīdāmi, yadā svāham āvuso āyūhāmi tadāssu nibbuyhāmi. — Als ich, Freund, ruhig war, da sank ich (in der Flut), als ich, Freund, mich anstrengte, da erreichte ich das Ufer. — Für denjenigen aber, welchem das Nirvāṇa gewiß ist, hört die Selbstanstrengung auf. Davon heißt es S. p. I, 48: gādhaṃ ca laddhāna thale ṭhito so | nāyūhati pāragato hi so — wenn er einen sicheren Stand erlangt hat und auf festem Boden steht, strengt er sich nicht mehr an, denn er hat das (andere) Ufer erreicht.

[3]) l. c. v. 158. [4]) l. c. v. 252.

„Das Selbst ist ja sein eigner Herr,
Das Selbst ist ja sein eigner Hort,
Darum bezähme du dein Selbst,
Wie der Händler ein edles Roß“ [1].

8. Eine Hauptgefahr liegt in dem, was charakterisch die Welt genannt wird. Sie ist die Stätte der Sinnenlust, der Versuchung, wo das böse Prinzip kāma oder Māra den Menschen umstrickt. Der Jünger Buddhas hat daher gegen den Strom „zu schwimmen“, er ist ein uddhaṃsoto, d. i. einer, der gegen den Strom schwimmt. Er muß daher vor allem auch lernen, den menschlichen Leib, den Sitz der Begierden, richtig zu betrachten und demgemäß zu verachten.

„Im Alter schwindet die Gestalt,
Dies Krankheitsnest, das bald zergeht;
Der Fäulnishaufe spaltet sich;
Das Leben in ihm ist nur Tod.“

*

„Wie Wellenschaum den Erdenleib betrachtend,
Ihn als ein Spiegelbild der Luft erkennend,
Zerschneidet man des Māra Blumenpfeile
Und braucht des Todes Herrscher nicht zu schauen“ [2].

König Yama, der Totenrichter wird daher — so malt es sich die Phantasie aus — den Übeltäter, der von den Höllenwächtern vor seinen Thron geschleppt wird, fragen: Hast du nicht des Todes ersten Boten (devadūta d. i. Götter- oder Todesboten) gesehen? Wenn er dann antwortet: Nein, so wird Yama sagen: Also hast du niemals einen gebrechlichen, von Alter niedergebeugten Mann mit grauem Haar oder eine solche Frau gesehen? Und wenn er darauf erwidert: Ja, so wird Yama wieder sagen: Warum hast du nicht als gereifter und vernünftiger Mensch bedacht, daß auch du dem Alter unterworfen bist, und dich darnach betragen? „Ich wollte mir keine Mühe geben und es ernst nehmen“, gibt er zur Antwort. In derselben Weise fragt Yama den Bösen aus über seinen zweiten und dritten Boten, d. i. einen von Krankheit aufgeriebenen Mann, beziehungsweise ein solches Weib, und einen Toten. Die Antwort ist immer die gleiche: „Ich habe ihn nicht gesehen, denn ich wollte mir keine Mühe geben und es ernst nehmen“ [3].

Im Tun selber aber hat nichts Wert, was noch irgendwie von einem Verlangen, sei es auch nach dem Höchsten und

[1] l. c. v. 159; 379 f. [2] l. c. v. 148; 46. [3] A. p. I, 138 ff.

Reinsten, und von irgend einer Befriedigung angekränkelt ist. Die Affekte gänzlich aus dem Herzen auszurotten und das Gemüt vollkommen zur Ruhe gelangen zu lassen, um dann mit dem Meister sagen zu können: „Zuneigung und Haß gibt es für mich nicht; . . . überall bin ich gleich, in Freud und Leid bleibe ich unentwegt, dies ist meines Gleichmuts Vollendung" [1]) das ist es, wonach der wahre Jünger Buddhas zielt. Also völlige Apathie und Ataraxie soll sein Seelenzustand sein.

„Er gleicht der Erde, welche nichts erreget,
Ist treu-verläßlich wie der Stein der Schwelle,
Ist wie ein See, aus dem der Schlamm verschwunden,
Und ist befreit vom Kreislauf der Geburten."

*

„Darum laß gar nichts lieb dir sein!
Verlust des Lieben ist ja schlimm!
Für solche gibt es Fesseln nicht,
Denen nichts lieb noch unlieb ist."

*

„Der, dessen Geist den Lüsten fremd
Und dessen Sinn nicht aufgeregt,
Der über Gut und Böse steht,
Der Wachsame ist frei von Furcht."

*

„Wer keine Sehnsucht in sich trägt,
Wer durch Erkenntnis zweifelfrei,
Des Ew'gen Tiefe hat erfaßt, —
Den nenne einen Priester ich" [2]).

Im Verkehre mit der Welt ist dieses Ideal nicht zu verwirklichen, darum ist die Loslösung von der Welt, das Hinausziehen in den hauslosen Stand, die unerläßliche Voraussetzung zu seiner Verwirklichung. Das Alleinwandern (ekacara) ist noch nicht gerade damit gemeint, obschon auch dieses unter Umständen zur Pflicht werden kann [3]).

9. Nach Buddhas Lehre, die kein höheres Wesen anerkennt, durch dessen Willen sich der Mensch in seinem Innern zum Guten bestimmt fühlt, hat das sittlich Böse oder die Sünde natürlich nicht die Bedeutung einer Auflehnung gegen einen göttlichen Willen. Sie kann vielmehr nur in der Hinkehr zum

[1]) Vgl. C. P. III, 15. [2]) Dh. P. v. 95; 211; 39; 411.

[3]) Dasselbe wird besungen S. N. v. 35 ff. In v. 58, wo ziemlich sinnlos der Refrain eko care khaggavisāṇakappo stehen geblieben, hat der buddhistische saṅgha, bzw. das Leben in demselben sich selbst angepriesen.

Vergänglichen oder in der Anhänglichkeit (anusaya) und letzthin in der **Unwissenheit** bestehen. Alle Sünde muß Unwissenheit sein, oder da die Unwissenheit verkehrte Begierden (Furcht oder Lust) zeitigt, **Begehrlichkeit** (kāma)[1]. Da diese hinwieder im Körper entsteht, so muß auch die **Körperlichkeit** selbst ein sündhaftes Ding sein, und da die Körperlichkeit durch die Begierde dem Tode erliegt, so muß alles begehrliche Tun den **Todeskeim** oder Māra in sich tragen. Der Unterschied von Gut und Bös ist deswegen eins mit dem Unterschied von Wissen und Nichtwissen, Begierdelosigkeit und Begehrlichkeit. Freilich kommt es beim Guten auch auf die Betätigung an, aber die Motive dafür liegen immer im Bereiche des Wissens, d. h. des Wissens im buddhistischen Sinne, wovon früher die Rede war, und woran wir gewiß auch zu denken haben, wenn es heißt, daß das **Denken** oder die **Gesinnung** entscheide:

„Aus der Gesinnung sprießt das Sein,
Gesinnung ist ihm Haupt und Kern"[2].

Gnade finden daher von den guten oder rechtschaffenen Handlungen (sīlāni) nur solche, denen es eigen ist, daß sie bhujissāni, d. i. zur Freiheit (des Geistes) führend und aparāmatthāni, d. i. unberührt von dem Verlangen (nach einem künftigen Leben) sind[3]. Wer sich ihrer berühmen kann, für den sind die Wurzeln der Sünde (mūlā akusalā) abgeschnitten, und es gibt nichts Böses mehr für ihn[4].

10. Die Pflichten gegen die **Nebenmenschen** sind alle ohne Ausnahme getragen von dem Gedanken einer **Gleichheit** aller, auf der auch das Recht eines jeden auf menschenwürdige Behand-

---

[1] Daher die Einteilung der Sünden in darathajā, solche, die aus Furcht entstehen, und vanathajā, solche, die aus Lust entstehen. Vgl. S. N. v. 15 f. Sonst werden auch wohl, mehr zu disziplinären Zwecken, folgende Gattungen von Sünden unterschieden, entweder 5 (pārājika, sanghādisesa, pācittiya, pāṭidesanīya, dukkhaṭa) oder 7 (die genannten und obendrein noch thullaccaya und dubbhāsita); vgl. C. IX, 3, 3. — Es ist nicht leicht, die Bedeutung dieser Namen auseinander zu halten; pārājika und pācittiya (skr. prāyaścittiya, d. i. zu sühnendes) sind Vergehen, durch welche man **sofort** eine Strafe inkurriert, dukkhata und thullaccaya sind solche, durch welche man später eine Strafe inkurriert.

[2] Dh. P. v. 1. [3] M. P. S. I, 12.

[4] Er kann sagen: pāpaṃ pana me na vijjati, Böses existiert für mich nicht. S. N. v. 23.

lung beruht. Zwar heißt es nur in Bezug auf den Schutz des leiblichen Lebens:

„Er ist wie ich!" so denke man
Und töte nicht und richte nicht[1]).

Doch läßt dies eine Verallgemeinerung zu.

Die Pflichtenlehre umfaßt drei Kapitel: Rechtschaffenheit (sīla), Sichversenken (samādhi) und Weisheit (paññā).

Verbindlich für alle, auch für jene, welche dem Orden nur als Verehrer oder Verehrerinnen nahe stehen, sind fünf Verbote (pañca-sīla), deren Beachtung die „Rechtschaffenheit" ausmacht: 1) kein lebendes Wesen zu töten, 2) kein fremdes Eigentum zu nehmen, 3) mit der Gattin des andern nicht zu verkehren, 4) nichts Unwahres zu reden und 5) keine geistigen Getränke zu trinken.

Alle diese Verbote sind dreifach geteilt, indem sie sich auf Sünden in Gedanken, mit Worten und mit der Tat beziehen, wie es, nebenbei bemerkt, auch im System des Yoga gehalten wird. So heißt es sich denn gegen das erste Gebot schon versündigen, wenn man gegen ein Lebewesen feindselige Gedanken hegt oder unfreundliche Reden führt. Bekannt ist wohl allgemein, in welche Extreme da der Buddhismus (wie auch die Anhänger anderer Systeme in Indien) verfallen sind! So wird denn z. B. im Vinayapiṭaka III, 224 den Mönchen der Gebrauch seidener Decken verboten, weil die Seidenweber murren und sprechen: „Unser Unglück ist es, unser Mißgeschick ist es, daß wir um des Lebensunterhaltes willen, um unserer Weiber und Kinder willen viele kleine Tiere töten müssen." Aus alle dem ergibt sich dann die Pflicht der Freundlichkeit (mettā) und des Mitleids (karuṇā), die den Jüngern Buddhas immer aufs neue eindringlich gepredigt wird. Diese buddhistische Liebe, diese „Erlösung des Herzens" (cetovimutti) wird in schönen Worten gefeiert an einer Stelle, die Pischel S. 73 ans Licht gezogen hat (Itivuttaka § 27): „Alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, ihr Mönche, haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens.

[1]) Wörtlich: man töte nicht und lasse nicht töten. Dh. P. v. 129. Vgl. S. N. v. 705: yathā ahaṃ tathā ete (wie ich, so sie) yathā ete tathā ahaṃ (wie sie, so ich) attānaṃ upamaṃ katvā (sich zum Ebenbild machend) na haneyya na ghātaye (möge er nicht töten noch töten lassen).

Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt. Und wie, ihr Mönche, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechzehntels des Mondscheins hat, sondern der Mondschein ihn in sich aufnimmt und leuchtet und glänzt und strahlt, so auch, ihr Mönche, haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens . . ."

Das zweite Verbot (etwas zu nehmen, was nicht freiwillig gegeben wird) hat als positive Seite das Gebot der Freigebigkeit, die ja denn auch den buddhistischen Gläubigen gegenüber in reichstem Maße geübt worden ist.

Die Forderung der Keuschheit, die, wie wir gleich sehen werden, bei den Mönchen eine besonders strenge Form annimmt, führt im Yoga-System wie im ganzen Brahmanentum die Bezeichnung brahmacarya (Pāli: brahmacariya). Hier zeigt sich ganz besonders deutlich, wie alle diese Gebote immer auf die Versenkung (samādhi) abzielen und aufs engste verknüpft sind: wer das dritte Gebot nicht zu befolgen vermag, dem ist auch die rechte Meditation, wie der Buddhismus sie versteht, gänzlich verschlossen. Das brahmacariya ist eben die Quelle für die Konzentration des Geistes, die den Zugang zu den jenseits der Sphäre des Sinnlichen liegenden Welten eröffnet, und „so bezeichnet dieses 3. Gebot den kritischen Punkt, an dem die Möglichkeit, schon in diesem gegenwärtigen Leben zu den höheren Stufen des Pfades und damit zur Erreichung des buddhistischen Heilszieles zu gelangen, für die meisten zunichte wird" [1]). Die Literatur der Buddhisten ist denn auch voll von Erzählungen und Betrachtungen über die Gefahren, die dem Frommen von ihren Ränken drohen. „Unergründlich verborgen wie im Wasser des Fisches Weg ist das Wesen der Weiber, der vielgewitzten Räuberinnen, bei denen Wahrheit schwer zu finden ist, denen die Lüge ist wie die Wahrheit und die Wahrheit wie die Lüge." — „Wie sollen wir, Herr", wird Buddha von Ānanda gefragt, „uns gegen ein Weib benehmen?" — „Ihr sollt ihren Anblick vermeiden, Ānanda." — „Wenn wir sie aber doch sehen, Herr, was sollen wir dann tun?" — „Nicht zu ihr reden, Ānanda." — „Wenn wir aber doch mit ihr reden,

[1]) Beckh II, 32.

Herr, was dann?" — „Dann müßt ihr über euch selbst wachsam sein, Ānanda" [1]).

Zu dem vierten Gebote, nichts Unwahres zu sprechen, zitiert Pischel [2]) (aus dem Kokāliyasutta) eine Stelle, die ich hier wiedergebe, da sie zeigt, wie weit die Buddhisten die Gebote faßten: „Im Munde des Menschen entsteht bei seiner Geburt eine Axt, mit der der Tor sich selbst verletzt, wenn er schlechte Rede führt. Wer einen lobt, der zu tadeln ist, oder einen tadelt, der zu loben ist, der wirft mit seinem Munde einen Unglückswurf, und durch den Unglückswurf findet er kein Glück. Das ist ein unbedeutender Unglückswurf, durch den man beim Würfelspiel sein Geld verliert; der tut einen größeren Unglückswurf, der sich an Guten versündigt. Wer die Unwahrheit spricht, und wer leugnet, was er getan hat, kommt in die Hölle; beide niedrig handelnde Menschen sind nach ihrem Tode im Jenseits gleich. Wer einen nicht Schlechten schlecht macht, einen reinen, unschuldigen Mann, auf den Toren fällt die Sünde zurück, wie feiner Staub, der gegen den Wind geworfen wird." — Dem Verbote, die Unwahrheit zu sprechen, stellt Buddha das Gebot gegenüber, vom Nächsten nur Gutes auszusagen. „Der Mönch läßt von Verleumdungen ab, hört mit Verleumdungen auf. Was er hier gehört hat, sagt er nicht dort wieder, um diese zu veruneinigen; was er dort gehört hat, sagt er nicht hier wieder, um jene zu veruneinigen. Er versöhnt, die sich veruneinigt haben, und bestärkt, die sich geeinigt haben. Die Eintracht ist seine Wonne, die Eintracht ist seine Freude, die Eintracht ist seine Lust; Eintracht schaffende Worte spricht er. Er läßt von grober Rede ab, hört mit grober Rede auf. Er spricht tadellose, den Ohren angenehme, liebe, zu Herzen gehende, höfliche, der Menge liebe, der Menge angenehme Worte."

Daß endlich der Genuß berauschender Getränke verboten ist, kann in Indien schon des Klimas wegen nicht wundernehmen und ist auch in der brahmanischen Literatur anerkannt. Für Buddha kam aber natürlich noch die Erwägung hinzu, daß Alkoholgenuß der für die Versenkung nötigen Konzentration des Geistes im höchsten Grade hinderlich ist. Entsprechend verbietet ihn auch der Yoga.

[1]) Oldenberg, Buddha [6], S. 185. [2]) S. 82.

Für die Ordensmitglieder wird das dritte Verbot verschärft zur Vermeidung jeglichen geschlechtlichen Umganges, und noch weitere fünf Verbote haben für sie verpflichtende Kraft, also im ganzen zehn (dasa-sīla oder sikkhā-pada), nämlich außer den genannten: 1) nicht zur unerlaubten Zeit (d. i. nach Mittag) zu essen, 2) nicht an Tanz, Gesang, Musik und Schauspielen teilzunehmen, 3) sich keiner Kränze, Wohlgerüche, Salben und Schmucksachen zu bedienen, 4) nicht auf hohem oder breitem Bettgestell zu schlafen und 5) kein Gold oder Silber anzunehmen.

Bei diesen allgemeinen Vorschriften bleiben natürlich unsere Lehrschriften, namentlich die poetischen, nicht stehen, vielmehr gefallen sie sich gerade darin, in das frische Menschenleben hineinzugreifen, um so die Nutzanwendung auf alle erdenklichen Verhältnisse zu machen, auf das der Kinder zu den Eltern und umgekehrt, das Freundesverhältnis, das häusliche und hauslose Leben, das Verhalten gegen Niedere und Höhere, Glaubensgenossen und solche, die es nicht sind usw. Solche Stellen muß man aber selber lesen in der frischen, kräftigen Sprache eines Sutta-Nipāta oder Dhammapada und sie unmittelbar und ruhig auf sich einwirken lassen, und wer irgend unbefangen zu urteilen versteht, wird dem hohen sittlichen Ernste, der hier waltet, und der umfassenden Weite des Blickes, der sich kaum eine Erscheinung des menschlichen Zusammenlebens, insonderheit in Indien, hat entgehen lassen, seine volle Anerkennung zu zollen bereit sein. Eine einfache Regelsammlung (wie das Sigālovāda-Sutta eine enthält)[1]), auch wenn sie über das Numerieren hinausgeht, gewährt nicht im entferntesten einen derartigen Genuß, wie jene zwar auch nach Ton und Inhalt didaktisch gehaltenen, aber immerhin in freierem Schritte einherschreitenden dichterischen Erzeugnisse, auf welche wir demnach den Leser selbst verweisen.

Durch drei „Pforten" (tividhadvāra), d. i. Gedanken, Wort und Tat geht alles Gute und Böse aus dem Menschen hervor. Mit Rücksicht auf diese Dreiheit werden zehn Sünden namhaft gemacht, vor deren Begehung gewarnt wird, nämlich drei Sünden des Gedankens: Habsucht, Bosheit, Zweifelsucht; vier Sünden des Wortes: Lüge, Verleumdung, Schelten und Fluchen, eitles Geschwätz; drei Sünden der Tat: Tötung, Diebstahl, Unkeuschheit.

---

[1]) Vgl. Grimblot, a. a. O. 297 ff.

„Sündliches Tun zu meiden ganz,
Dem Guten ernstlich sich zu weihn,
Und rein zu machen seinen Sinn, —
Dies der Erleuchteten Gebot"[1].

Besonders eindringlich wird (wie oben S. 113 schon erwähnt) allen die Plicht der allgemeinen Liebe, Milde, Güte, Barmherzigkeit, des Wohlwollens und der Wohltätigkeit ans Herz gelegt. Viele Gleichnisse und Erzählungen sind darauf berechnet, diese Liebe zu allen Wesen dem Verständnis auch der Unverständigen nahe zu rücken. Wenn es im Dhammapada heißt:

„Denn niemals kommt auf Erden hier
Feindschaft durch Feindschaft ganz zur Ruh;
Durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruh.
Dies ist das ewige Gesetz"[2],

so mochte hier vor Augen schweben die Geschichte vom König Dīghīti von Kosala und dem Prinzen Dīghāvu:

Vor vielen, vielen Jahren lebte zu Benares (Kāsi) ein König mit Namen Brahmadatta. Er war sehr reich und mächtig. Und es lebte zu gleicher Zeit ein König von Kosala mit Namen Dīghīti. Er war arm und hatte nur ein kleines Reich. Da fing König Brahmadatta mit König Dīghīti Krieg an. Der König Dīghīti nahm, als er davon hörte, daß König Brahmadatta ihn angreifen wollte, seine Gattin und floh mit ihr aus der Stadt. König Brahmadatta rückte darauf in das Reich des Königs Dīghīti ein und ergriff davon Besitz. König Dīghīti machte sich auf und kam nach Benares und wohnte hier mit seiner Gattin als Wandermönch verkleidet nahe bei der Stadt im Hause eines Töpfers. Hier kam die Königin nieder und gebar einen Sohn, der den Namen Dīghāvu, d. i. Lebelang, erhielt. Aus Furcht, König Brahmadatta würde dem Dīghāvu, wenn er von seinem Dasein erführe, nach dem Leben streben, ließ König Dīghīti seinen Sohn, als er zu den Jahren der Unterscheidung gekommen war, außer der Stadt wohnen. Hier erlernte er alle Künste. Nun weilte zur selben Zeit der Barbier des Königs Dīghīti am Hofe des Königs Brahmadatta. Dieser erkannte seinen ehemaligen Herrn wieder und verriet ihn König Brahmadatta. Der König gab darauf Befehl, den König Dīghīti von Kosala und seine Gattin gebunden unter lautem Trommelschlag durch die ganze Stadt herumzuführen und dann draußen vor der Stadt in vier Stücke zu zerhauen und die Stücke nach allen vier Himmelsgegenden zu zerstreuen. Während so die Eltern des jungen Dīghāvu unter lautem Trommelschlag von einer Straße zur andern geführt wurden, kam Dīghāvu nach Benares, und als er dieses Schauspiel sah, näherte er sich seinem Vater und seiner Mutter. Der König Dīghīti sprach, indem er seines Sohnes ansichtig wurde, zu ihm die Worte: Schau nicht fern, mein lieber Dīghāvu, und schau nicht nahe, denn nicht durch Haß wird Haß besänftigt, durch Nichthaß wird Haß besänftigt. Die Leute, die dieses hörten, hielten Dīghīti für verrückt, indem sie nicht begriffen, was dieser

[1] Dh. P. v. 183. [2] l. c. v. 5.

Dighâvu mit ihm zu schaffen hatte. Er aber sprach: ich bin nicht verrückt, er, der klug ist, wird es verstehen. Alsdann ward an König Dighiti und seiner Gattin das Urteil vollzogen. Eine Truppe Soldaten hielten bei den Gebeinen der Ermordeten, die nach allen vier Himmelsgegenden geworfen worden waren, Wache. Der junge Dighâvu aber machte sie trunken und sammelte die Überreste seiner Eltern, errichtete einen Scheiterhaufen, verbrannte darauf die Leichen und umschritt dreimal mit gefalteten Händen den Scheiterhaufen. König Brahmadatta sah ihn von der Terrasse seines Palastes aus, wußte aber nicht, wer er wäre.

Dighâvu kam, nachdem er sich im Walde ausgeweint hatte, nach Benares und nahm Dienste in den Elefantenställen in der Nähe des königlichen Palastes. Beim ersten Morgengrauen stand er auf und sang und spielte auf der Laute so hübsch, daß König Brahmadatta ihn kennen zu lernen wünschte. Er mußte darauf vor dem König singen und spielen, und dieser erhob ihn zum Range seines Adjutanten. Nach einiger Zeit ging der König auf die Jagd. Dighâvu lenkte den Wagen und wußte es einzurichten, daß er mit seinem Wagen einen andern Weg einschlug als das Gefolge des Königs. Mit der Zeit ward der König müde, stieg vom Wagen herunter und legte sich nieder, um zu ruhen. Er legte sein Haupt in Dighâvus Schoß und schlief ein. Da dachte Dighâvu, dieser König Brahmadatta hat uns viel Leid zugefügt, er hat uns alles genommen und meinen Vater und meine Mutter getötet. Jetzt ist die Zeit gekommen, meinen Haß zu kühlen. Indem er so dachte, zog er sein Schwert aus der Scheide. Da kam ihm aber plötzlich der Gedanke: mein Vater hat in der Stunde seines Todes zu mir gesagt: schau nicht fern, mein lieber Dighâvu, und schau nicht nahe, denn nicht durch Haß wird Haß besänftigt usw. Es geziemt mir nicht, den Befehl meines Vaters zu übertreten, und er steckte sein Schwert wieder ein. Im gleichen Augenblicke sprang König Brahmadatta ganz erschrocken auf. Es hatte ihm geträumt, der junge Dighâvu, der Sohn des Königs Dighiti von Kosala, hätte mit seinem Schwerte ihn überfallen. Da faßte Dighâvu mit seiner Linken das Haupt des Königs und mit seiner Rechten zog er sein Schwert und sprach zum König: Ich bin jener junge Dighâvu, der Sohn des Königs Dighiti von Kosala, du hast uns alles genommen und meinen Vater und meine Mutter getötet, jetzt ist die Zeit gekommen, meinen Haß zu kühlen. Da fiel König Brahmadatta vor dem jungen Dighâvu nieder und sprach: Schenke mir mein Leben, mein lieber Dighâvu, schenke mir mein Leben, mein lieber Dighâvu! „Wie kann ich dir dein Leben schenken, o König; du, o König, mußt mir mein Leben schenken." „Gut, mein lieber Dighâvu, dann schenke mir mein Leben und ich will dir dein Leben schenken." So schenkten der König Brahmadatta von Kâsi und der junge Dighâvu einander gegenseitig das Leben, reichten sich einander die Hand und schwuren, einander kein Leid anzutun. Zu Hause angekommen, versammelte der König seine Minister und seine Ratgeber um sich und legte ihnen die Frage vor: Wenn ihr den jungen Dighâvu, den Sohn des Königs Dighiti von Kosala, sähet, was würdet ihr ihm tun? Die einen gaben zur Antwort, wir würden ihm seine Hände abhauen, die andern, wir würden ihm seine Füße abhauen usw., andere rieten, ihm den Kopf abzuschlagen. Da stellte der König ihnen in seinem Adjutanten den Sohn des Königs Dighiti vor und setzte hinzu: es ist nicht erlaubt, ihm etwas zuleide zu tun, er hat mir mein Leben geschenkt und ich

habe ihm sein Leben geschenkt. Nun mußte Dighāvu dem König erklären, warum sein Vater in der Stunde des Todes zu ihm gesagt hatte: Schau nicht fern usw. Mit dem „nicht fern“, gab Dighāvu zur Antwort, wollte er sagen: laß deinen Haß nicht lange währen, und mit dem „nicht nahe“: sei nicht eilig, dich mit deinen Freunden zu überwerfen, und mit den Worten „denn nicht mit Haß wird Haß besänftigt, mit Nichthaß wird Haß besänftigt“, wollte er sagen: du hast meinen Vater und meine Mutter getötet, o König, wenn ich dich darum des Lebens beraubte, o König, dann würden deine Anhänger mich des Lebens berauben, und meine Anhänger hinwieder würden diese des Lebens berauben, und so würde mit Haß dieser Haß nicht besänftigt werden. Jetzt aber, o König, hast du mir mein Leben geschenkt und ich habe dir dein Leben geschenkt, so ist mit Nichthaß der Haß besänftigt worden! Der König fand diese Auslegung wunderschön und gab dem jungen Dighāvu wieder alles zurück, was er seinem Vater genommen und gab ihm obendrein noch seine Tochter[1].

Es ist die Liebe des Wohlwollens, die mit dem Geben und Vergeben beginnt und mit der Hingabe des eigenen Leibes und Lebens endet. Sie findet sich nirgends schöner illustriert als in der Erzählung von Vessantara, der selbst nur eine Personifikation des Buddha in der vorletzten seiner früheren irdischen Existenzen ist. Wir geben sie hier auszugsweise nach der poetischen Darstellung des Cariyā-Piṭaka wieder:

Vessantara, der Königssohn, versagte keinem, der ihn darum bat, eine Gabe. In seinem Besitze befand sich auch ein weißer Elefant, der die Macht hatte, Regen auf die Erde herabzuziehen, so oft die Menschen seiner bedurften. Auch diesen verschenkte er an die Bewohner eines Nachbarlandes, wo Dürre herrschte. Darüber gerieten seine Stammesgenossen so in Wut, daß sie den König bestimmten, den Prinzen mit seinem Weibe und seinen zwei Kindern des Landes zu verweisen. Auf einem von Pferden gezogenen Wagen fuhren die Verbannten über die Grenze. Da kamen Brahmanen des Weges daher und sprachen den Prinzen Vessantara um seine Pferde und dann um seinen Wagen an. Er gab sie ihnen. So zogen sie zum Vanka-Berge. Hier bauten sie im Walde eine Hütte aus Laubwerk und lebten als Einsiedler. Da trat ein Brahmane auf Vessantara zu und bat ihn um seine Kinder, und Vessantara gab sie lächelnd dem Brahmanen. Und es geschah, daß der Gott Sakka (Indra) als Brahmane verkleidet auf die Erde niederstieg und ihn um seine tugendreiche und treue Gattin Maddi ansprach. Freudigen Sinnes gab sie Vessantara dem Gotte. Alles gab er hin ohne es zu achten, um die Erleuchtung zu erlangen (bodhiyā yeva kāraṇā)[2].

Ein Ausfluß dieses Wohlwollens, worin wir einen Grundzug des älteren Buddhismus zu erblicken haben, ist die von Buddha geübte und eingeschärfte Pflicht der Toleranz. Ein Beispiel. Sīha, ein Anhänger des Nigaṇṭha Nātaputta, war zu Buddha gekommen

---

[1] M. X, 2, 8 ff. [2] C. P. I, 9.

und war, nachdem er ihn angehört hatte, entschlossen, sein Jünger zu werden. In diesem Entschlusse bestärkte ihn nicht wenig, daß Buddha ihm riet, sich den Schritt, den er zu tun vorhatte, wohl zu überlegen, und daß er ihn aufforderte, nach wie vor den Nigaṇṭhas Speise zu reichen, wenn sie auf ihrem Almosengang zu ihm kämen [1]).

Ein anderes Beispiel. Die Mönche Buddhas äußerten einst wegen Schmähungen, die Mönche aus einem andern Orden über Buddha, die Lehre und den Orden ausstießen, ihren Unwillen. Aber Buddha verwies ihnen dieses und machte ihnen zur Pflicht, einfach zu sagen: dies ist unrichtig, dies ist nicht so, so etwas kommt unter uns nicht vor [2]).

Die äußere Rechtschaffenheit, welche durchdrungen ist von der Stimmung des Wohlwollens gegen alle Wesen, erhält ihre Vollendung durch die Weisheit und ist dadurch erst wahre Rechtschaffenheit.

„Von der Rechtschaffenheit durchdrungen ist Weisheit fruchtbar und segensreich; von Weisheit durchdrungen wird die Seele ganz und gar von allem Unheil erlöst, von dem Unheil der Begierde, vom dem Unheil des Werdens, von dem Unheil des Irrtums und von dem Unheil des Nichtwissens" [3]).

Zwischen der Rechtschaffenheit und der Weisheit, welch letztere der Erlösung selber gleichzusetzen ist, bewegt sich das „Sichversenken" (samādhi). Darunter ist die Konzentration des Geistes (ekodi-bhāva) zu verstehen [4]), welche durch methodisches Aufgeben aller Zertreuungen und störenden Eindrücke (bis auf das Bewußtsein) erworben wird, was die äußere Vorbereitung zur Versenkung ausmacht. Wer „ausgerüstet ist mit jenen hohen Dingen: dem Schatze der sittlichen Zucht, der Wachsamkeit gegen die Sinne, der ernst besonnenen Vollbewußtheit und der Zufriedenheit, der sucht eine weltentrückte Aufenthaltsstätte auf, die Wildnis, den Platz unter einem Baume, einen Berg, eine Schlucht, eine Berghöhle, einen Bestattungsplatz, die Waldeinsamkeit, eine Stelle unter freiem Himmel oder einen Strohhaufen. Dort setzt er sich nach der Mahlzeit, vom Almosengange zurückgekehrt, mit gekreuzten Beinen nieder, mit gerade aufgerichtetem Oberkörper, und hüllt (die Sinneswerkzeuge seines) Gesichtes in ernste Selbstbesinnung ein" [5]).

[1]) Vgl. M. VI, 31, 10 f. [2]) Brahma-jāla-S. p. 3 f. [3]) M. P. S. passim.
[4]) Vgl. über ekodi-bhāva JPTS 1885, 32 ff. [5]) D. II, 37 nach R. O. Franke.

Die Aufstellung aller dieser Regeln ist nicht etwa eine Neuerung, die der Buddhismus eingeführt hätte. Wir sehen daraus nur, daß der achtgliedrige Heilsweg, indem er die Meditation als letzte Stufe bringt, mit aller Deutlichkeit darauf hinweist, daß diese den Weg zum höheren Bewußtsein freimacht und die Erlösung aus den Fesseln des sinnlichen Daseins vermittelt; daß aber auch zum glücklichen Erfolge dieser Meditation alles das als Vorbereitung gehört, was wir als die Ethik des Buddhismus kennen gelernt haben: „nur vom rechten Verhalten getragen und durchdrungen kann die Meditation segensreich und fruchtbringend sein", hat Buddha gelehrt. Er vergleicht[1]) den Jünger, der ohne die rechte Vorbereitung und ohne Kenntnis von den rechten Wegen zu haben, „mit der ungeschickten Gebirgskuh, die in jugendlicher Unreife, ohne Ortskenntnis und Erfahrung im Wandeln rauher Bergespfade, von der Begierde getrieben, neue unbekannte Gegenden aufzusuchen, neue ungewohnte Kräuter zu fressen und an fremden Wässern sich zu laben, es nicht verstünde, sachgemäß Schritt für Schritt zu machen. Sie würde weder zu den erträumten Kräutern und Wässern gelangen, noch auch würde sie sich heil zurückfinden zu ihrer Alm, von der sie ihr neugieriger Drang in die Ferne getrieben. ‚Und warum dies, Ihr Jünger? Weil sie eben die jugendliche, unreife, nicht ortskundige Gebirgskuh ist, die es nicht versteht, rauhe Bergespfade zu wandeln.' Ebenso, wie dieser ungeschickten Almkuh, meint Buddha, erginge es dem Jünger, der, ohne die rechten Wege zu kennen, zu den vier Stufen der Meditation sich erheben wollte. Er würde nicht nur die geistigen Höhen, die er sucht, nicht erreichen, sondern ernstlich Schaden nehmen, und sich nicht mehr heil dahin, von wo er ausgegangen (d. h. zu der Stätte seines früheren Bewußtseins), zurückfinden. So würde er, wie Buddha es ausdrückt, dastehen als einer, der ‚nach beiden Richtungen hin (d. h. sowohl für das gewöhnliche Weltleben wie für das höhere geistige Leben) alle Chancen verloren hat' (ubhato parihīno)"[2]).

Nichts Neues also bietet hier der Buddhismus, vielmehr besteht, wie zu erwarten war, gerade hier die engste Übereinstimmung zwischen ihm und dem Yoga, der in erster Linie in der Vorschrift des āsana die Körperhaltung geregelt hat. Darüber

---

[1]) A. IV, 418. [2]) Beckh II, 39 f.

gibt es namentlich in den Lehrbüchern des Haṭhayoga[1]) die eingehendsten Regeln, die, wie Beckh II, 41 treffend sagt, „eine nur für indische Verhältnisse passende eigenartige Ausgestaltung" bedeuten, während es sich im Buddhismus wie bei Patañjali nur darum handelt, der Körperhaltung neben der Behaglichkeit vor allem die zur Konzentration des Geistes unerläßliche Festigkeit, einen Stützpunkt zu geben. Darum wird hier von all den einer späteren Zeit angehörenden, z. T. höchst grotesken Künsteleien[2]) abgesehen.

Von dem zweiten Erfordernis, dem Anhalten oder der sonstigen Regelung des Atems (prāṇāyāma) ist in den buddhistischen Texten zwar weniger häufig die Rede, doch wußte Buddha den wichtigen Zusammenhang zwischen der Beherrschung der Atemtechnik und dem Gelingen der Konzentration des Geistes sehr wohl zu würdigen. Er nannte die Übung des Ein- und Ausatmens eine treffliche und freudenreiche, und im Saṃyuttanikāya besitzen wir ein längeres Kapitel, das ganz dieser Kunst gewidmet ist: das Ānāpāna-Saṃyutta.

Daß auch die dritte Vorschrift des Yoga, der pratyāhāra, d. h. die Zurückziehung der Sinnesorgane von den Sinnesobjekten, im Buddhismus eine große Rolle spielt, ist ja selbstverständlich. Man spricht hier von einer „Bewachung der Tore der Sinne", nur steht diese Vorschrift an einer anderen Stelle, nämlich vor dem „ernsten Sichbesinnen". Auf jeden Fall handelt es sich dabei um eine recht schwierige Kunst, in deren Beherrschung es Buddha freilich zur Meisterschaft gebracht hatte, denn er merkte nicht, daß der Blitz in seiner unmittelbaren Nähe zwei Bauern und vier Ochsen tötete, während er in Meditation dasaß[3]).

Die fünf Fesseln oder Hemmnisse (nivaraṇa, s. oben S. 107), die der Dīghanikāya[4]) nun noch nennt, würden den Prozeß der Versenkung nicht glatt vonstatten gehen lassen; daher wird die gründliche Säuberung der Seele von ihnen nochmals eingeschärft: „Er unterdrückt das Begehren nach der Welt und hält sein Herz dauernd frei davon, er läutert sein Inneres, daß

[1]) Vgl. H. Walter, Haṭhayogapradīpikā, München 1893.

[2]) Es sei erlaubt, hier auf mein Buch: Fakire und Fakirtum, Berlin 1908, zu verweisen, in dem ich eine große Anzahl solcher Stellungen nach indischen Aquarellen wiedergegeben habe.

[3]) M. P. S. p. 44 f. [4]) Sāmaññaphalasutta 68.

es ihm nicht anheimfällt. Er tut von sich ab Böswilligkeit und Lust zu schaden und verschließt ihnen fortab sein Herz; nur bewegt von der Sorge um aller Kreaturen Wohlsein läutert er sein Inneres, daß Bosheit und Schadenfreude ihm fernerhin fremd bleiben. Trägheit und Schlaffheit legt er ab und hält sie hinfort von sich fern, lichten Geistes, ernst besonnen und vollbewußt läutert er sein Inneres von Trägheit und Schlaffheit. Übertriebene Ängstlichkeit und Unruhe überwindet er . . . Von Zweifeln hat er sich frei gemacht und ist fortan über sie hinaus, er kennt kein Schwanken des Urteils gegenüber dem Guten, er läutert sein Inneres so weit, daß es der Skepsis nicht wieder anheimfällt" [1]).

Sind nun alle diese Hemmnisse überwunden, so empfindet der Jünger Befriedigung (pāmujjaṃ), infolge der Befriedigung Freude (pīti), infolge der Freude Ruhe des Körpers, infolge der Ruhe Wohlbehagen (sukhaṃ), und so ist nun der Geist im Besitz der Konzentration, die ihn befähigt, die vier Stufen des jhāna, der Versenkung, zu durchlaufen, die folgendermaßen beschrieben werden [2]):

„Indem er [der Mönch] sich losmacht vom Begehren, von den bösen Dingen, erreicht er die noch mit Denken und Erwägen verbundene glück- und freudenreiche erste Stufe der Versenkung, die durch Loslösung gewonnen wird, und hält sie fest. Er tränkt . . . diesen seinen Körper mit der Freude und dem Glück, die aus der Loslösung erwachsen" [3]).

„Dann wieder erreicht er, indem er allem Denken und Erwägen ein Ende macht, die von Denken und Erwägen freie glück- und freudenreiche zweite Stufe der Versenkung, die Frieden im Innern und auf einen einzigen Punkt gerichtetes Streben (cetaso ekodibhāva) ist und durch Sammlung gewonnen wird, und hält sie fest. Er tränkt . . . diesen seinen Körper mit Freude und Glück, die aus der Sammlung erwachsen" [4]).

„Dann wieder erreicht er, indem er sich von der Freude läutert, in Gleichmut dahin lebt, ernst besonnen und vollbewußt,

[1]) R. O. Franke, ZDMG 71, S. 63.

[2]) D. II, 75. 77. 79. 81 nach R. O. Frankes Übersetzung l. c. 66 f.

[3]) Das Behagen auf dieser Stufe wird an anderer Stelle mit dem angenehmen Gefühl verglichen, welches das Auftragen des Seifenschaumes durch den Barbier verursacht. (Beckh II, 45.)

[4]) Das Behagen hier verglichen mit einem kühlen Strome, der im Innern eines nicht durch äußere Zuflüsse gespeisten Teiches seinen Ursprung hat. (l. c.)

und körperlich Glück empfindet, die dritte Stufe der Versenkung, welche die Auserwählten meinen, wenn sie sagen: ‚gleichmütig, ernst besonnen und beglückt‘, und hält sie fest. Er tränkt ... diesen seinen Körper mit dem Glück, das frei von Freude ist ...“ [1]).

„Dann wieder erreicht er die vierte Stufe der Versenkung, wo nach dem Freiwerden von Glück sowohl als Leid, nach dem Einschlafen der früher vorhandenen Empfindung für Glück und Leid, Leid- und Glücklosigkeit herrscht, und wo er geläutert ist durch Gleichmut und ernstes Sichbesinnen, und hält sie fest. Er sitzt da, diesen seinen leiblichen Körper mit Geistes-Läuterung und -Helle durchdringend, daß nicht das kleinste Winkelchen desselben von ihr undurchdrungen bleibt“ [2]).

Während nun diese Stufen der Versenkung vorwiegend die Gefühlsseite berücksichtigen, finden wir nun noch vier resp. fünf noch höhere angefügt, die sich auf den Intellekt und seine Läuterung beziehen. Ich lasse hier R. O. Franke sprechen:

a) Die acht Stufen der Aufhebung des Bewußtseins.

Dieses System trägt Buddha in D. IX, 14—17 dem Wander-Asketen Poṭṭhapāda vor. 14. „Poṭṭhapāda, wenn dann weiter der Mönch, indem er das Gestalten-Bewußtsein vollständig überwindet, dem Bewußtsein von materiellen Dingen ein Ende macht und dem von der Mannigfaltigkeit der Objekte in seinem Geiste keine Stätte mehr gewährt und nur noch den unbegrenzten Raum anerkennt, erreicht er den Zustand (des Bewußtseins von) der Unbegrenztheit des Raumes und lebt in ihm. Dann erlischt das Gestalten-Bewußtsein, das er vorher hatte ... 15. Poṭṭhapāda, wenn dann weiter der Mönch, indem er den Zustand des (Bewußtseins vom) grenzenlosen Raume gänzlich überwindet, auf den Gedanken kommt, daß die Wahrnehmung unbegrenzt sei, erreicht er den Zustand (des Bewußtseins von) der Unbegrenztheit der Wahrnehmung und lebt in ihm. Dann erlischt das Bewußtsein von der feinen Wahrheit der Unbegrenztheit des Raumes ... 16. Poṭṭhapāda, wenn dann weiter der Mönch, in-

---

[1]) Der Zustand wird verglichen mit dem von Lotosblumen, die, ohne die Oberfläche des Wassers zu erreichen, ganz von kühlem Wasser umspült sind. (l. c.)

[2]) In diesem Zustande ist der Jünger wie mit einem weißen Kleide angetan, das ihn vom Kopfe bis zu den Füßen ganz umhüllt, so daß auch nicht die kleinste Stelle des Körpers vom Weißen unbedeckt bleibt. (l. c. S. 46.)

dem er den Zustand (des Bewußtseins von) der Unbegrenztheit der Wahrnehmung gänzlich überwindet, zu der Vorstellung kommt, daß überhaupt nichts existiere, dann erreicht er den Zustand des (Bewußtseins von) Nichtvorhandensein von irgend etwas (Erscheinungsweltlichem) und lebt in ihm. Dann erlischt das Bewußtsein von der feinen Wahrheit der Unbegrenztheit der Wahrnehmung. 17. Poṭṭhapāda, von diesem Punkte dieser Schulung an, wo der Mönch nur noch sein (von der Außenwelt unabhängiges) Bewußtsein hat, steigt er allmählich zu immer höheren Zuständen des Bewußtseins empor, bis er dessen höchsten Zustand erreicht hat. In diesem Stadium denkt er: ‚Es ist für mich unangebrachter, zu denken, als nicht zu denken. Wenn ich denke und (innerlich) bilde, dann werden diese meine jetzigen Bewußtseinszustände verdrängt, und andere, größere, treten an ihre Stelle. Es ist also besser, wenn ich nicht denke und (innerlich) bilde'. Und er denkt nicht und bildet (innerlich) nicht. Dann schwinden sowohl die Bewußtseinszustände dahin, in denen er sich befand, wie auf der anderen Seite keine anderen, gröberen, mehr erscheinen. So erreicht er die Aufhebung (des Bewußtseins). Poṭṭhapāda, auf diese Weise geht also die stufenweise fortschreitende vollbewußte Erreichung der Aufhebung der Bewußtheit vor sich" [1]).

b) Die neun Zustände der Stufenfolge.

Die sieben ersten Zustände dieses Systems sind genau die gleichen wie die des soeben, unter a), besprochenen, und der achte ist wenigstens dem Sinne nach gleich dem achten von jenen. Er heißt in dem System b) der „Zustand von zugleich Nichtbewußtheit und Nichtnichtbewußtheit", in a) dagegen einfach „Aufhebung (des Bewußtseins)". Etwas anderes als Aufhebung des Bewußtseins ist auch mit der Bezeichnung von b) nicht gemeint, so eigenartig und dunkel sie zunächst auch klingen mag. Der Zusatz „und Nichtnichtbewußtheit" soll nur die Möglichkeit der Auffassung beseitigen, als ob in diesem Zustande mit „Nichtbewußtheit" die Vernichtung eines vorher wirklich vorhandenen Bewußtseins gemeint sei, und die Auffassung betonen, daß auch das Bewußtsein bis dahin uns als seiend nur erschien, in Wirklichkeit es aber nicht war. „Nichtbewußtheit und Nichtnichtbewußtheit" heißt also: „tatsächliches Nichtvor-

[1]) R. O. Franke, ZDMG 71 (1917), S. 69.

handensein des (scheinbaren) Bewußtseins (seit je), nicht aber etwa eine Vernichtung des vorher vorhandenen Bewußtseins". Neu ist in dem Neunsystem also nur der neunte Zustand „Aufhebung von Bewußtsein und Gefühl". Inhaltlich tut aber auch dieser Zustand nichts neues hinzu, er faßt einfach das Resultat sowohl der vier mehr das Gefühl angehenden Versenkungsstufen wie der vier den Intellekt betreffenden folgenden Stufen zusammen [1]).

Gelegentlich begegnet unmittelbar hierauf eine Reihe von vier Arten, wie der also konzentrierte Geist die Welten durchdringt; Übungen, die auch nur den Zweck verfolgen, daß der Jünger von seinem Selbst und der Welt sich frei macht, wozu einerseits selbstloses Aufgehen in Liebe, Mitleid etc., anderseits Gleichmut, Interesselosigkeit gegenüber den Gegenständen der irdischen Welt gehören. Die Stelle lautet in R. O. Frankes Übersetzung [2]): „Ein solcher durchdringt (füllt) mit liebevoller ..., mit mitleidsvoller ..., mit gütiger Gesinnung, mit Gleichmut (mettā-sahagatena, karuṇā-sahagatena, muditā-sah., upekhā-sah. cetasā) erst eine Himmelsgegend, dann ebenso die zweite, dritte und vierte, und so durchdringt (füllt) er nach oben und unten und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassender, großer, alles Maß überschreitender, friedfertiger, liebevoller ..., mitleidsvoller ..., .. Gesinnung, mit Gleichmut."

Der Jünger gestaltet nun einen geistigen Körper, der mit allen Haupt- und Nebengliedern und mit vollständigen Sinnesorganen ausgerüstet ist. Diesen geistig-ätherischen Körper zieht er dann aus seinem physischen Körper heraus, wie einen Halm aus der Blattscheide, oder wie ein Schwert aus der Scheide, oder wie eine Schlange aus dem Korbe. Damit übt er nun die Künste, die den Gelehrten unter dem Namen iddhi (übersinnliche Vollkommenheit, Phänomen der höheren Geistesmacht), dem großen Publikum aber als „Fakir-Künste" bekannt sind und je nachdem bestaunt oder belächelt werden. Beckh fast sie II, 75 zusammen unter den Gesichtspunkten der Vervielfältigung der Erscheinung, Ausschaltung der Sehwirkung und Überwindung der Erdenschwere; eine Aufzählung findet sich z. B. Dighanikaya II, 87: „Aus der einen Person wird der Jünger zu einer Vielheit und aus der Vielheit wieder zu einer einzigen Person, bald läßt er sich sehen, bald verschwindet er, ungehemmt geht er

[1]) l. c. S. 70. [2]) l. c. S. 71.

durch Wände, Wälle, Berge, als wären sie leere Luft, er taucht in die Erde und wieder heraus, als wäre sie Wasser, und auf dem Wasser wandelt er, ohne einzusinken, wie auf dem Erdboden, er schwebt auf gekreuzten Beinen sitzend durch die Luft wie der beschwingte Vogel, jene beiden so mächtigen und gewaltigen (Himmelskörper) Mond und Sonne faßt er mit der Hand und streichelt sie, und in körperlicher Gestalt vermag er bis in die Welt Brahmans zu gelangen" [1]. Ferner hat der konzentrierte Geist die Fähigkeit erworben, mit „reinem, göttlichem Gehör" (dibbaṃ sotaṃ) nicht nur menschliche, sondern auch göttliche Laute zu vernehmen, und zwar aus der Nähe so gut wie aus der Ferne, und mit dem „reinen göttlichen Auge" (dibbaṃ cakkhuṃ) die abscheidenden und neu geboren werdenden Wesen auf allen ihren Schicksalswegen auf Erden und in Himmel und Hölle zu überschauen, und endlich besitzt ein solcher Geist die unbegrenzte Erinnerung an die früheren Existenzen sowie die Fähigkeit, die Gedanken und Herzensregungen anderer zu erkennen.

Alle diese Wunder müssen dem abendländischen Empfinden als höchster Aberwitz oder Schwindel erscheinen, so lange man sich die Sache so vorstellt, als könne die Realität der übersinnlichen Welt und der übersinnlichen Erscheinungen „mit dem Auge des Fleisches" (maṃsacakkhunā) geschaut werden, oder als wenn alle diese Dinge in grob-materiellem Sinne zu verstehen seien. Buddha selbst warnt vor der Preisgabe der Phänomene der höheren Geistesmacht an Laienaugen und hat sich auch stets geweigert, sie der neugierigen Menge vorzuführen [2]. Es handelt sich hier eben um etwas Hocherhabenes, dem profanum vulgus strenge geheim zu Haltendes, das nur dem geläuterten Geiste des Mönches erreichbar, nur dem wahrhaft ernstlich nach dem Nirvāṇa Strebenden wahrhaft verständlich und wirklich nützlich ist. Wieso es zur Erlösung beitragen soll, das zu wissen oder auch nur zu ahnen kann ich nicht behaupten! Beckh, der sich in der dankenswertesten und erfolgreichsten Weise darum bemüht hat, das Wesen gerade der buddhistischen Meditation aufzuklären, wozu er immer wieder das System des Yoga zum Vergleiche heranzieht, möge das letzte Wort haben: „Der Tathāgata, so wird gesagt, bemeistert jene Elemente der überirdischen Macht, darum eben heißt er der

[1] R. O. Franke, l. c. S. 75. [2] Vgl. C. II, 112 und D. I, 211.

Tathāgata [S. V, 257], sie gehören also im Sinne des Buddhismus zu den von ihm nicht wegzudenkenden Vollkommenheiten eines Buddha. Das Gleiche gilt nach dem Iddhipāda-Saṃyutta (a. a. O. p. 274) von allen wahrhaften Asketen und Brahmanen der Vergangenheit und Zukunft. Auch das höchste Befreiungsziel, so wird weiterhin gesagt (p. 257), haben alle Jünger durch die iddhipāda-Meditation . . . erreicht. ‚Und wie die Gaṅgā unaufhaltsam nach Osten in ihrem Laufe gerichtet ist, dem Osten sich zuwendet, nach Osten strömt, also auch ist der jene vier Voraussetzungen übersinnlicher Vollkommenheit meditierende Jünger dem Nirvana zugewendet, zum Nirvana hineilend' (a. a. O. p. 290). In diesem Sinne gelten diese Dinge im Buddhismus als eine der höchsten Errungenschaften des Pfades (sāmaññaphala). Sie sind nicht das Ziel, aber eine Erscheinung, die auf dem Wege zur Erreichtung des Zieles nach der Lehre Buddhas mit Gewißheit sich einstellt, und ein Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Durch Meditation von iddhipāda werden auch die Fesseln, die den Jünger an das sinnliche Dasein ketten, zerschnitten (S. V, p. 202)" [1]).

Als dritte Stufe des Pfades nennen die Buddhisten die Erkenntnis (paññā), wohlverstanden auch hier wieder eine Erkenntnis, die nicht sowohl dem gewöhnlichen Verstande, als vielmehr dem als Ergebnis der Meditation sich einstellenden höheren, hellsichtigen Schauen angehört. Es ist die dreifache Erkenntnis gemeint, zu der Buddha vordringt, während er unter dem Bodhi-Baum sitzt: die oben schon erwähnte Erinnerung an frühere Lebensläufe [2]), die Erkenntnis der Schicksale der verschiedenen Wesen im Geburtenkreislaufe [3]) und endlich — so

[1]) Beckh, Buddhismus, II, 76 f.

[2]) Es kommt diese Erinnerung dadurch zustande, daß das Unterbewußte (der saṃkhāra) kraft der Meditation dem Bewußtsein nahe gebracht wird. Je nach der Fähigkeit des Meditierenden ist die Erinnerung mehr oder minder lebhaft: bei gewöhnlichen Asketen nur so schwach wie der Schein eines Glühwürmchens, bei Jüngern Buddhas wie der Schein einer Lampe, bei auserwählten Jüngern wie der Glanz des Morgensterns, bei einem Paccekabuddha wie Mondschein, und bei einem Sammāsambuddha wie der Glanz von tausend Sonnen.

[3]) „Wie jemand von hoher Warte aus, so wird im Gleichnisse ausgeführt, die Menschen auf Straßen und Plätzen dahinwandern, in Häuser hinein- und wieder herausgehen sieht, also sieht der Meditierende, wie die Wesen durch üble Gedanken, Worte und Werke, durch mangelnde Ehrfurcht, durch

zu sagen als Ergebnis davon: — die Erkenntnis von den vier heiligen Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem Wege, der

falsche Weltanschauung und dadurch, daß ihr Tun von dieser falschen Ansicht bestimmt wird, nach dem Zerfall des Körpers im Tode den ‚schlimmen Gang' (duggati) gehen, in dunkle Qualorte versetzt werden, und wie sie durch gute Gedanken, Worte und Werke, durch Verehrung Erhabener, durch richtige Weltanschauung und dadurch, daß ihr Tun mit dieser richtigen Anschauung im Einklang stehe, nach dem Tode den ‚guten Gang' gehen, zu lichten Himmelswelten sich erheben . . . Zum Eingehen in die himmlischen Freudenreiche der Götter führt insbesondere die hingebende Verehrung für den Meister, für Buddha. Wer hier auf frommer Pilgerfahrt mit bewegtem Herzen die Stätten schaut, wo der Tathāgata geboren ist, wo er zur Buddhaerleuchtung erwachte, wo er das Rad der Norm in Bewegung setzte und wo er in die substratlose Nirvanasphäre einging, der wird, wenn er mit abgeklärtem Geiste durch die Todespforte geschritten ist, nach dem Zerfall des Körpers zur Seligkeit der himmlischen Welt (sugatiṃ saggaṃ lokaṃ) eingehen. Diese ist keine ewige Seligkeit, sondern gleichwie das Leben der einzelnen Götterklassen an eine bestimmte, wenn auch menschliche Lebenszeit übersteigende Zeitdauer gebunden ist, so erreicht auch jenes Verweilen in den Göttersphären, wenn das entsprechende Karma aufgezehrt ist, sein Ende, und in einem bestimmten Zeitpunkte muß das betreffende Wesen, sofern es nicht in tiefere Sphären herabsinkt (A. II, p. 127), wieder als Mensch in eine physische Verkörperung eingehen. Die Erlösung, der endgültige Ausweg aus dem Kreislaufe (saṃsāra) kann nur von einer solchen menschlichen Verkörperung aus gefunden werden . . . Damit ist gewissermaßen der ‚normale Gang' dessen, der hier im rechten Streben wandelte, geschildert. Demgegenüber steht der ‚abnorme' oder ‚abwärts führende' Gang (apāya), zu dem die andern sich durch ihre verkehrten Gedanken, Worte und Werke verdammen. Er führt in die Höllenreiche (naraka oder niraya), das Schattenreich (petaloka), die Dämonenwelt (asuraloka) oder in Tierleiber (tiracchāna). Die eigentlichen Qualorte oder Höllen werden, wenn sie auch für den (in der Meditation) geistig Erkennenden als übersinnliche Zustände zu denken sind, im Buddhismus doch wie äußere Örtlichkeiten geschildert und genau klassifiziert, und ihre Schrecknisse werden in grausigen Bildern des sinnlichsten Realismus ausgemalt. Ein Zwischenzustand ist der des Schattenreichs (petaloka), das mit dem ‚Fegefeuer' verglichen werden kann. In ihm befinden sich die Seelen (d. h. hier: Reste der übersinnlichen Wesensbestandteile) Abgeschiedener, die nicht in Höllen-, Dämonen- oder Tierreich eingegangen, aber auch nicht oder noch nicht zu Himmelswelten aufgestiegen sind. Sie müssen in jener Sphäre die ihnen von den im Menschenleibe begangenen Sünden anhaftende Unreinheit hinwegläutern . . . Im Aṅguttaranikāya (Bd. I, p. 35 ff.) ist davon die Rede, daß die Fälle der Verkörperung in den Unterwelten, im Dämonen- und im Tierreich viel zahlreicher sind als die der Verkörperung im Menschenreich . . . Der ‚abnorme Gang' (apāya) spielt also im Sinne des Buddhismus in der Wirklichkeit eine größere Rolle als der gute oder normale. Der entscheidende

zur Aufhebung des Leidens führt. Beckh[1]) betont nachdrücklich — und er tut recht daran — daß auch diese wichtigste Erkenntnis, die Grundlage des Buddhismus, „das unmittelbare Ergebnis meditativen Schauens" ist und nicht etwa ein solches der Spekulation, kein „abstraktes Werturteil über das irdische Dasein". Weiterhin stellt Beckh einen wichtigen Unterschied fest zwischen dieser durch Meditation gewonnenen Erkenntnis, die im vollsten Sinne eine erkannte Wahrheit ist, und dem Glauben des Jüngers, der im Vertrauen auf das Wort des Meisters die Lehre vom Leiden als eine zunächst nur gefühlte Wahrheit hinnimmt, um erst nach restloser Zurücklegung des Heilspfades den Glauben in Wissen zu wandeln. Nur so wird man „nicht mehr in den Irrtum verfallen können, in der Aufstellung jenes ‚Satzes vom Leiden' einen Ausfluß pessimistischer Seelenstimmung zu sehen. Ein solcher Pessimismus lag dem Buddha ... ganz fern, und wer sein Urteil nicht aus zweiter Hand, sondern aus den urtextlichen Quellen schöpft, wird sich bei unbefangener Betrachtung gestehen müssen, daß von einer eigentlichen pessimistischen Stimmung, wie wir etwa bei Schopenhauer oder Hartmann begegnen, in diesen Quellen nicht das geringste zu finden ist. Die Stimmung des Buddhismus ist überall eine schlichte, ruhige Heiterkeit, nicht ohne das ausgesprochene Bewußtsein (vgl. Dhammapada 197—200)[2]), daß auch an wahrer irdischer Glückseligkeit dem Jünger des Pfades ein weit höheres Maß beschieden ist, als dem in der Weltlichkeit Verharrenden, wenn

Gesichtspunkt des Buddhismus ist aber der, daß es auch in jenen dunklen Reichen eine dauernde (ewige) Verdammnis nicht gibt; der Aufenthalt dort kann durch gewaltig lange Zeiträume sich erstrecken ..., aber wenn das fragliche üble Karma sich ausgewirkt hat, aufgezehrt (wie der technische Ausdruck lautet) oder abgearbeitet ist, steht dem Betreffenden die Möglichkeit der Verkörperung in höheren Reichen, im Menschenreich, ja selbst in Göttersphären offen ..." (Beckh, Buddhismus, II, 84 ff.) [1]) l. c. 88.

[2]) Die Strophen lauten:

„Auf, lasset glücklich leben uns,
Unter feindlich gesinnten Menschen
Unter Feinden von Feindschaft frei!
Wollen wir wandeln feindschaftslos

Auf, lasset glücklich leben uns,
Unter lauter kranken Menschen
Unter Kranken von Krankheit frei!
Wollen wir wandeln krankheitslos.

Auf, lasset glücklich leben uns,
Unter lauter gierigen Menschen
Unter Gierigen frei von Gier!
Wollen wir wandeln frei von Gier.

Auf, lasset glücklich leben uns,
Freude wird unsre Speise sein,
Wir, die wir nichts besitzen mehr!
Wie's bei den lichten Göttern ist."

auch dem letzteren zur Erkenntnis dieser Tatsache jeder Maßstab fehlen mag. Nicht die Empfindung des Weltleidens, sondern der Sieg, den er über dieses Leiden errungen hat, gibt der Stimmung des buddhistischen Jüngers ihr charakteristisches Gepräge"[1]).

Die vierte Stufe endlich, das Ziel des echten Jüngers Buddhas, ist die „Befreiung" (vimutti): „das Friedvolle, Hocherhabene, die Aufhebung aller saṃkhāras, die Auflösung aller Substrate, die Vernichtung der sinnlichen Begierde, die Leidenschaftslosigkeit, die Ursachenvernichtung, das Nirvāṇa"[2]).

Über die Bedeutung dieses viel umstrittenen Begriffes ist oben (S. 97) schon gesprochen worden; hier möge noch nachgetragen werden, daß die heiligen Texte am Nirvāṇa zwei Seiten unterscheiden: eine paññāvimutti, „Wissensbefreiung", d. h. wohl Befreiung durch das Wissen und ein „Hinausgelangen über das Wissen in einen höheren Bewußtseinszustand"[3]), und eine cetovimutti, „Herzensbefreiung", d. h. eine Läuterung des Herzens von aller Sinnlichkeit und Leidenschaft. So heißt Nirvāṇa geradezu „durch Zerstörung des Wahnes schon im sichtbaren Dasein erlangte wahnlose Herzensbefreiung und Wissensbefreiung"[4]). Diese cetovimutti erscheint im Kanon oft als stehendes Beiwort, ja als Synonym von mettā, jener Form der Liebe, die geistlich-übersinnlich wie eine Zaubermacht durch bloße Ausstrahlung wirkt; wie ein Regen, der alle Ströme wachsen läßt und damit Segen über alle Geschöpfe ergießt. Dasselbe gilt auch noch von drei anderen Seelenstimmungen: dem Mitleiden (karuṇā), der Mitfreude (muditā), und dem Gleichmut gegenüber allem Unreinen und Bösen (upekkhā); alle vier werden unter dem Namen der „Unendlichen" oder „Unermeßlichen" (appamaññā) zusammengefaßt.

So haben wir denn als das Ergebnis des buddhistischen Strebens: die vollkommenste Seelenruhe, welche aber keine düstere Resignation, keine schwere leidmütige Stimmung bedeutet, sondern Friede und Freude des Geistes, ist das letzte und höchste Gut, auf welches alles übrige vorbereitet. Aus ihr entspringt für den Vollendeten das Mitleid mit denen, die noch im Weltgetümmel sich befinden. Der Gedanke, auch für sie zur Leuchte zu werden, hält ihn im Dasein, denn der

[1]) Beckh, Buddhismus, II. 90. [2]) A. IV, 423 etc.
[3]) Beckh II, 133, der auf A. IV, p. 452 hinweist.
[4]) l. c.; Beckh zitiert A. III, 29 und IV, 119.

wäre kein echter Buddhajünger, der nicht allen den Weg zeigen möchte, welcher zur „Reinigung des Gemütes" führt und „Einsicht bringt".

„Dies ist der Weg! Kein andrer ist's,
Der zu der Einsicht Läut'rung führt;
Drum wandelt ihr doch diesen Weg!
Die Welt hier Māras Blendwerk ist"[1]).

Viertes Kapitel.

Buddhas Orden.

1. Gotama Buddha gründete nach dem Vorgange zeitgenössiger Asketen eine Gemeinde oder einen Orden, saṅgha genannt, und traf seine Einrichtungen für denselben größtenteils nach gegebenen Mustern. Seine Ordensglieder, Bettler (bhikkhu) und Bettlerinnen (bhikkhunī), waren Leute, welche im „Verlassen des Hauses" das höchste Glück erkannt und Buddha zu ihrem Führer in Sachen des Heiles erwählt hatten. Jene, die dem Orden bloß nahestanden, ohne in ihn einzutreten, und zwar Leute beiderlei Geschlechts, empfingen den Namen „Verehrer" (upāsaka) und „Verehrerinnen" (upāsikā).

Ordensregeln muß es schon seit dem Auftreten Buddhas als eines Ordenstifters gegeben haben. Ihre Kodifizierung hat sich indes gewiß erst im Laufe der Zeiten und nach Lage der Umstände vollzogen. Darum werden wir schwerlich die unseren Gemeinderechtsbüchern (Vinaya-Piṭaka) zugrunde liegende Anschauung ernst zu nehmen haben, wonach die rechtsbildende Kraft als ausschließlich Buddha innewohnend zu denken sei, während der Orden nur Entscheidungen in strittigen Fällen zu geben habe.

Das uns erhaltene altbuddhistische Gemeinderecht umfaßt außer einer Zusammenstellung von möglichen Vergehungen der Ordensglieder, die in ihrer kürzeren nichtkanonischen Form im Pāṭimokkha (d. i. Entlastung)[2]) allmonatlich bei den Beicht-

[1]) Dh. P. v. 274.

[2]) Diese von Oldenberg gegebene und noch jetzt von ihm (Buddha[6], S. 419, Anm. 1) aufrecht erhaltene Übersetzung, der sich auch Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. II, 18, Anm. 3 anschließt, hat von Kern, Manual of Indian Buddhism, 74, Anm. 5, Widerspruch erfahren, weil nach seiner Ansicht die Erklärung des Wortes nicht gesichert erscheint: „Unhappily paṭimuñcati. pratimuñcati is not pamuñcati, and denotes exactly the reverse, viz. „to

feiern vorgetragen wurde, die eigentliche Ordensdisziplin, und zwar in zwei Abteilungen, dem Mahāvagga und Cullavagga. Der Mahāvagga enthält Bestimmungen: 1) über die Aufnahme in den Orden; 2) über die Uposatha-Feier, 3) über den Aufenthalt während der Regenzeit; 4) über die Pavāraṇā-Feier; 5) über Fußbekleidung, Sitze, Fahrzeuge u. dgl; 6) über Arzneimittel; 7) über die Kaṭhina-Feierlichkeiten; 8) über die Kleidung; 9) über Gültigkeit und Ungültigkeit von Prozeduren im Orden; 10) über Beilegung von Spaltungen. Der Cullavagga enthält Bestimmungen: 1) über das untergeordnete Disziplinarverfahren; 2) über Probezeit und Buße; 3) über Beilegung von Streitigkeiten; 4) über das tägliche Leben der Bettler; 5) über die Wohnungen und ihre Einrichtungen; 6) über Spaltungen im Orden; 7) über die Pflichten der Ordensglieder gegeneinander; 8) über den Ausschluß von der Uposatha-Feier; 9) über die Pflichten der weiblichen Ordensglieder.

2. In den Orden konnten alle aufgenommen werden mit Ausnahme derjenigen Personen, die mit gewissen körperlichen oder geistigen Irregularitäten behaftet waren. Aussätzige, Krüppel, Blinde, Einäugige, Taubstumme, Schwindsüchtige, Epileptische, Eunuchen, Hermaphroditen, ferner Mörder, Räuber und solche, die einer schimpflichen Strafe verfallen sind, Verschuldete, Leibeigene, Soldaten und Leute in königlichen Diensten, sowie jene, die noch nicht das fünfzehnte Lebensjahr erreicht oder die Erlaubnis ihrer Eltern erhalten hatten, waren ausgeschlossen [1].

Zur Zeit, als Buddha Jünger um sich zu sammeln anfing, war das einfache Wort „komm, Bettler" (ehi bhikkhu) der Ausdruck für die Verleihung der Jüngerschaft [2]. Mit der Zeit aber bildete sich eine zweifache Form der Aufnahme in den Orden

put on, fasten, bind". It never has another meaning in Pali, nor in older Sanskrit." [Das widerlegt aber Oldenberg l. c. mit dem Hinweis auf Divyāvadāna p. 94. 137. 452 und Manu X, 118.] Kern nimmt also das Wort „in the sense of cuirass, or rather, something serving as a (spiritual) cuirass".

[1] Bei der genetischen oder genetisch sein wollenden Darstellung des buddhistischen Ordensrechts, wo nicht selten Bestimmungen, die an einem Orte gegeben werden, an einem andern wieder abgeändert oder aufgehoben werden, erfordert die Auslese dessen, was wirklich als rechtsgültig zu betrachten ist, schon eine gewisse Umsicht, und dürfte deswegen ein Übersehen hier um so eher Gnade finden. Die Exklusivparagraphen beginnen M. I, 39, 7 und reichen bis I, 71. [2] Vgl. M. I, 6, 32 u. ö.

heraus. Die eine hieß das „Hinausgehen", nämlich aus dem Hause in den hauslosen Stand (pabbajjā), die andere das Hingelangen oder „Hinzutreten" (upasampadā). Diejenigen, welche die pabbajjā empfingen, wurden Schüler (antevāsika), auch Genossen (saddhivihārika) oder Novizen (sāmaṇera) genannt. Es gehörte zur Gültigkeit der pabbajjā nur, daß der Petent, nachdem er das gelbe Gewand angelegt und Haar und Bart sich hatte scheren lassen, vor irgend einem vollberechtigten Mitgliede des Ordens die Erklärung seines Entschlusses, ein Asket (pabbajito) zu werden, abgab mit den Worten der sogenannten „Zufluchtsformel": „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha (Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi), ich nehme meine Zuflucht zum Gesetze (dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi), ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde (saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi)". Diese Formel mußte er dreimal aussprechen, und damit war der Akt der pabbajjā vollzogen[1]). Alsdann wurde er unter die Leitung eines Lehrers (ācariya) und eines Aufsehers (upajjhāya) gestellt, oder vielmehr er hatte sich selbst seinen Lehrer und Aufseher zu wählen[2]). Das Amt des letzteren mochte als das höhere gegolten haben, worauf u. a. der Umstand hinzudeuten scheint, daß der upajjhāya zehn Jahre, der ācariya hingegen nur sechs Jahre älter sein mußte als sein Schüler, das Alter vom Tage der upasampadā an gerechnet[3]). Das ganze Verhältnis, welches in beiden Fällen den Namen nissaya d. i. „Schutz" führte und über die Probezeit hinaus fortdauerte, im ganzen aber in der Regel die Dauer von zehn Jahren nicht überschritt[4]), entsprach in allen seinen Einzelnheiten ziemlich genau dem des brahmanischen Lehrers zu seinem Schüler. „Der upajjhāya soll den saddhivihārika betrachten als seinen Sohn, und dieser jenen als seinen Vater"[5]). In gleicher Weise wie der Brahmanenschüler verpflichtet war, seinem Lehrer täglich verschie-

1) M. I, 12, 4; 54, 3. 2) M. I, 32, 2; 25, 7.

3) M. I, 31, 5. Noch ein anderer Punkt dürfte für die Superiorität des upajjhāya entscheidend sein. Nachdem in M. I, 36, 1 fünf gleichlautende Gründe namhaft gemacht worden sind, die das Aufhören des nissaya einerseits zwischen saddhivihārika und upajjhāya und anderseits zwischen antevāsika und ācariya rechtfertigen, wird als sechster, der den nissaya zwischen antevāsika und ācariya auflöst, angegeben: „wenn der ācariya und der upajjhāya (desselben Schülers) am selben Orte zusammen kommen". Soll für diesen Fall nicht etwa das Recht des ācariya an den upajjhāya devolvieren?

4) Vgl. M. I, 32, 2; 54, 4. 5) M. I, 25, 6.

dene kleinere oder größere Dienste zu leisten, so waren auch für den buddhistischen „Schüler" eine Menge von Dienstleistungen vorgeschrieben. Von früh morgens bis spät abends hat er sich in der Nähe seines Lehrers aufzuhalten und acht darauf zu geben, daß er es ja nicht versäumt, dem Lehrer den Stuhl hinzustellen, wenn dieser sich setzen will, oder ihn wegzunehmen, wenn er aufgestanden ist usw. Macht der Lehrer seinen gewohnten Almosengang ins Dorf, so hat der Schüler ihm seine Kleider, die er nach Vorschrift anlegen muß, zu reichen. Wenn er den Lehrer auf dem Wege begleitet, so darf er nicht zu nahe hinter ihm dreingehen und sich nicht in zu großer Entfernung von ihm halten. Auf dem Heimwege aber muß der Schüler dem Lehrer vorausgehen, um in dem vihāra das Nötige für die Fußwaschung anzuordnen. Redet der Lehrer, so hat der Schüler Schweigen zu beobachten. Wünscht der Lehrer ein Bad zu nehmen, so muß der Schüler für kaltes oder warmes Wasser sorgen. Auch für die Reinhaltung des vihāra und aller Gerätschaften und der Wäsche übernimmt der Schüler die Sorge. Kurzum, er ist der gehorsame Diener seines Lehrers von morgens bis abends. Dafür aber hat der Lehrer ihn in die Lehre einzuführen, über das Gelernte ihn auszufragen, ihn in allem, was das Asketenleben betrifft, wohl zu unterweisen, ihm zu sagen, wann es Zeit ist, sein Kleid zu waschen oder ein neues anzufertigen oder es zu färben. Wenn der Schüler erkrankt, so liegt es dem Lehrer ob, ihn so lange zu pflegen, bis er wieder genesen ist[1]. Aus Mangel an Liebe zum Lehrer, an Zuneigung, Ehrfurcht und Ergebenheit kann der Schüler entlassen werden. Dann aber hatte er zuvor den Lehrer noch um Verzeihung zu bitten, die ihm in keinem Falle verweigert werden durfte[2]. Nicht jeder, der seinem Alter nach geeignet gewesen wäre, den nissaya zu gewähren, war übrigens dazu berechtigt, vielmehr nur ein solcher bhikkhu, der die vom Gesetze vorgeschriebenen Kenntnisse und sittlichen Eigenschaften besaß[3]. Es war nicht ausgeschlossen, daß auch mehrere einen Aufseher oder upajjhāya hatten[4].

Die Probezeit (parivāsa) dauerte unter Umständen mehrere Jahre, denn vor dem zwanzigsten Lebenjahre konnte niemand die upasampadā empfangen. Auch die Mitglieder anderer

[1] Vgl. M. I, 25, 8 ff.; 26. [2] M. I, 27.
[3] Vgl. M. I, 31, 8; 36, 2. 3; 37; 69; 72. [4] Vgl. M. I, 74.

Mönchsorden (titthiyas) mußten vor derselben eine viermonatige Probezeit bestehen, ausgenommen den Fall, daß sie ihrer Herkunft nach Sakyas waren. „Dieses Privileg — läßt unser Text Buddha sagen — bewillige ich meinen Standesgenossen“ [1]). Ohne parivāsa sollen die brahmanischen Ritualisten und die Jaṭilas (S. 17) zugelassen werden, und zwar deshalb, weil sie lehren, daß unsere Handlungen je nach ihrem sittlichen Verdienste belohnt werden [2]).

Zur upasampadā, durch welche man ein ordentliches Mitglied der Bettlergemeide wurde, gehörte ein eigens vor der Gemeinde zu vollziehender Rechtsakt (kamma). Die Anwesenheit von mindestens zehn vollberechtigten Ordensgliedern [3]) war dazu erforderlich. Bevor man aber zur Aufnahme schreiten konnte, mußte zuerst der Aufseher (upajjhāya) des Aufzunehmenden die Versicherung abgeben, daß der Zulassung nichts im Wege stände, und einen formellen Antrag (ñatti) stellen [4]). War dies geschehen, so durfte der Kandidat in demütiger Haltung, das Obergewand über die linke Schulter gelegt, eintreten. Bei seinem Eintritt verbeugte er sich tief vor den Versammelten, setzte sich auf den Boden nieder und, indem er seine gefaltenen Hände erhob, sprach er dreimal: „Ich bitte dringend die Gemeinde um die upasampadā; möge sie Mitleid mit mir haben und mich herausnehmen aus der Welt.“ Alsdann wurden an ihn die Fragen gestellt: Bist du frei von Aussatz, Beulen, Schwindsucht, fallender Sucht usw.? Bist du ein Mensch, bist du ein Mann? Bist du frei, nicht in königlichen Diensten? Bist du ohne Schulden? Hast du die Erlaubnis deiner Eltern? Bist du volle zwanzig Jahre alt? Hast du einen Almosentopf und Kleider? Wie heißest du und wie heißt dein Lehrer? — Fiel die Antwort zur Zufriedenheit aus, so galt der Kandidat als aufgenommen. Man teilte ihm dann die „vier Zuflüchte“ (nissaya) und die „vier Hauptverbote“ (akaraṇiyāni) mit. Die vier Zuflüchte sind folgende: 1) Bissen zur Speise, die als Almosen gegeben werden; 2) Lumpen zur Kleidung, die von einem Schmutzhaufen an einer Leichenstätte (paṃsukūla) genommen werden; 3) Wurzeln der Bäume zum Nachtlager; 4) Kuhurin zur Arznei. In allen vier

[1]) Darüber vgl. C. II, 1—3; M. I, 40, 6 (dazu vgl. I, 75).

[2]) M. I, 38, 1—4; 11. [3]) M. I, 38, 11.

[4]) M. I, 31, 2; für die upasampadā-kammavācās vgl. M. I, 12, 4; 76; 77. Beispiele einer ñatti finden sich M. I, 28, 4—6; 76, 10; vgl. II, 6.

Fällen gab es Dispensen. Es war erlaubt, auch bessere Speisen zu essen, wenn sie geschenkt wurden, oder die Einladung zur Mahlzeit bei einem reichen Wohltäter des Ordens anzunehmen. Ebenso leinene, wollene, seidene oder hänfene Kleider, die von Laien geschenkt wurden (gahapaticivara), zu tragen, wenn sie zuerst in drei Stücke zerrissen und gelb gefärbt worden waren, war gestattet. Auch in Häusern, Hütten oder Grotten zu wohnen und in der Krankheit zerlassene Butter, Milch, Honig oder Syrup zu genießen, war erlaubt. Die vier Hauptverbote sind: 1) Unkeuschheit und geschlechtlicher Verkehr jeder Art; 2) kein fremdes Eigentum, nicht einmal einen Grashalm zu nehmen; 3) kein lebendes Wesen, nicht einmal eine Ameise oder einen Wurm zu töten; 4) sich nicht in fälschlicher Weise übermenschlicher Eigenschaften (uttarimanussa-dhammā) zu rühmen[1]).

3. Mit dem Eintritt in den „hauslosen Stand", also schon mit der pabbajjā, galt das **Eheband als gelöst**, und es pflegte deshalb der Mönch von seiner Frau nur wie von der „früheren" (purāṇadutiyakā) zu reden[2]). **Privatbesitz war verboten.**

„Auf, lasset glücklich leben uns,
Wir, die wir nichts besitzen mehr.
Freude wird unsre Speise sein,
Wie's bei den lichten Göttern ist."

*

„Die keine Güter häufen an,
Nur essen die bekannte Kost,
Wie in der Luft der Vögel Pfad
Ist's schwer zu folgen ihrer Bahn"[3]).

Geld darf der Bettelmönch nicht annehmen. Tut er es dennoch und sieht er seinen Fehler ein, so muß er dasselbe an die Kommunität, zu der er gehört, abliefern. Diese gibt es alsdann einem Parkwächter (ārāmika) oder einem Laienjünger (upāsaka), damit dieser davon zerlassene Butter oder Öl für die Kommunität kaufe. An dem Genusse der gekauften Gegenstände hat aber der Schuldige keinen Anteil. Wenn der Laie sich weigert, dies zu tun, so soll man ihn bitten, das Geld wegzuwerfen. Geht auch dieses nicht an, so soll einer der Mönche förmlich als ein Geld-Beseitiger (rupiya-chaḍḍaka) aufgestellt werden[4]). Dieser soll das Geld irgendwo hinwerfen, ohne die

[1]) Vgl. M. I, 75—78. [2]) M. I, 8, 1; 78, 1.
[3]) Dh. P. v. 200; 92. [4]) Pātim. Pācitt. 18 u. Vibhaṅga.

Stelle zu bezeichnen. — Die Almosenschale und die Kleider, die der Mönch, um Mönch zu sein, besitzen mußte, gingen bei seinem Tode in den Besitz der Genossenschaft über. Zufolge eines formellen Aktes (kammavācā), ohne den es nun einmal nach dem buddhistischen Ordensrecht nicht abgeht, empfangen alsdann jene, welche den Verstorbenen in seiner letzten Krankheit gepflegt hatten, diese Gegenstände. Was sich sonst noch in seiner Hinterlassenschaft befindet, wird bei dem zur Beschlußfassung einberufenen Kapitel an die Anwesenden verteilt oder wird, wenn es das gewöhnliche Maß überschreitet, Eigentum des „Ordens der vier Himmelsgegenden, derer, die hinzugekommen sind und derer, die nichts haben“ [1]).

Die Bekleidung der Ordensglieder anlangend, so bestand dieselbe aus drei Stücken (ticivara), nämlich einem Unterkleid (antara-vāsaka), welches um die Lenden geschlungen wurde und bis auf die Knie herabreichte, einem Lendenkleid (sanghāṭi), welches um den Leib und Rücken getragen und mit einem Gürtel festgehalten wurde, und einem Oberkleid (uttarāsanga), welches die Beine bedeckte und mit seinem Ende von der rechten Hüfte aus über die linke Schulter geworfen wurde. Kürzere Kleidung war für die Regenzeit vorgesehen [2]).

Es fanden sich wohltätige Leute genug, die um des „Verdienstes“ willen den Orden (oder eine einzelne Kommunität) mit Stoffen für Kleider versahen. Der Kleiderverteiler, einer der wenigen Beamteten, die das buddhistische Recht kennt (außer ihm gab es noch einen Kleiderstoffempfänger, Aufbewahrer und Magazinaufseher), nahm dann die Verteilung an die Ordensmitglieder durch das Los vor [3]).

Über der Sorge für seine mönchische Kleidung durfte aber der wahre buddhistische Asket doch auch wieder nicht vergessen, daß der Habit nicht den Mönchen macht.

„Nicht durch Tonsur wird der Asket,
Der zuchtlos ist und lügnerisch,
Der ganz von Gier und Lust erfüllt —
Was wird das sein für ein Asket?“

*

„Gar viele in dem gelben Kleid
Sind sündhaft doch und unbezähmt:
Die Schlechten, durch ihr schlechtes Tun
Zur Hölle fahren sie hinab.

---

1) Vgl. VIII, 27, 2 ff. 2) M. VIII, 13; 15. 3) M. VIII, 5—9.

Besser sollt' ein so schlechter Mann
Ein glühend Eisen, feuergleich,
Verschlingen, als daß er sich frech
Von des Landes Speise ernährt"[1]).

Für die rechtliche Stellung der buddhistischen Bhikkhus in den kleinen politischen Gemeinwesen, in welchen sie Schutz oder Duldung fanden, ist die gelegentliche Notiz nicht ganz wertlos, wonach König Bimbisāra von Magadha ihnen Idemnität zugesichert hatte[2]). Nach dem Wortlaut des betreffenden Dekretes scheint es, daß andere Samaṇas als die Sakyaputtiya Samaṇas sich einer gleichen Vergünstigung nicht erfreuten. Da eine Ehre die andere wert ist, so unterließ auch Buddha nicht, seinen Mönchen den Gehorsam gegen Könige ausdrücklich vorzuschreiben[3]).

4. Niemanden hielt ein Gelübde in der Genossenschaft zurück. Jedem stand es frei, auszutreten, wann er wollte, und zur Welt zurückzukehren. „Er geht hinweg" (vibbhamati) hieß es alsdann von einem solchen. Tat er es, weil ihm das Joch zu hart war, so sagte man: „er unterläßt die Vorschriften" (sikkhaṃ paccakkhāti). Hatte er sich gegen eines der Hauptverbote versündigt, so lautete der offizielle Ausdruck dafür: „die Gemeinde tilgt ihn aus" (nāseti).

Von der definitiven Ausschließung (nāsanā) zu unterscheiden ist die zeitweilige Ausstoßung (ukkhepaniya). Sie konnte verhängt werden, wenn ein Mönch einen von ihm begangenen Fehler nicht einsehen (āpattiyā adassane) oder für einen solchen keine Buße tun (āpattiyā appaṭikamme) oder wenn er eine falsche Lehre nicht aufgeben wollte (pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinisagge)[4]).

5. Kultushandlungen im eigentlichen Sinne gab es nicht. Denn nach buddhistischem Lehrbegriffe hat Gebet und Opfer keinen Sinn. Wenn es daher überhaupt eine Art von Kultus gab, so konnte dieser nur das eigene Selbst zum Gegenstande haben. Einen solchen Kultus besaß der Buddhismus an der sogenannten Uposatha-Feier. Es war dies eine Versammlung sämtlicher zu einem bestimmten Bezirk (āvāsa), der etwas weniger als 40 km (= 3 yojanas, 1 y. = 8 engl. Meilen) im Umkreis haben durfte und wohlabgegrenzt sein mußte, gehörigen

[1]) Dh. P. v. 264; 307 f. [2]) Vgl. M. I, 46. [3]) Vgl. M. III, 4, 3.
[4]) M. I, 79, 1; vgl. II, 22, 3; Vibhaṅga I, 1, 8 § 2.

Ordensglieder. Sie hatte zum Zweck, allen ihre Pflichten einzuschärfen und fand zweimal im Monat, einmal in jedem Halbmonat (pakkha), regelmäßig am 14. oder 15. Tag statt. Ein eigenes Lokal (uposatha-āgāra) mit einem freien Platz in seiner Umgebung (uposatha-pamukha) mußte dafür zum voraus genau bezeichnet werden. Bei dieser Gelegenheit kam ein Verzeichnis von über 200 Verstößen gegen die Ordenszucht, gegen Sitte und Sittlichkeit zum Vortrag, welches Pāṭimokkha, d. i. Entlastung hieß. In diesem Verzeichnis, welches in neun Kapitel zerfällt, stehen obenan jene 4 Regeln, welche für alle die Grundlage ihres Lebens und Strebens im Orden bilden, und deren Außerachtlassung darum eine „Niederlage" (im Kampfe mit dem Bösen) zur Folge hat (pārājikā-dhammā, von para-ji, Niederlage erleiden). Ihnen zunächst stehen 13 weitere Regeln, in denen Vergehen zensuriert werden, welche jedesmal, so oft sie begangen werden, ein saṅghakamma, d. i. eine Verhandlung in einem eigens zu diesem Zwecke berufenen Ordenskapitel nötig machen (saṅghādisesā-dh.). Dann folgen 2 Regeln, welche solche Vergehen betreffen, bei denen es auf die näheren Umstände ankommt, ob sie in der einen oder anderen Weise zensuriert werden sollen (aniyatā-dh.). Eine vierte Klasse von 30 Regeln behandelt Vergehen, durch welche das Recht auf den Gebrauch des Gegenstandes verwirkt wird, um welchen es sich gerade dabei handelt (nissaggiyā pācittiyā-dh.). Daran reihen sich 92 Regeln, pācittiyā-dh. genannt, weil sie eine Sühne verlangen, ferner 4 Regeln, welche Vergehen berücksichtigen, die bloß gebeichtet werden müssen (pātidesanīyā-dh.), dazu 75 Regeln, die es mit der äußeren Disziplin zu tun haben (sekhiyā-dh.) und endlich noch 7 Regeln zur Entscheidung von gewissen Fällen (adhikaraṇasamathā-dh.).

In der Einleitung (nidāna) erklären die Anwesenden ihre „Reinheit" (parisuddhi). Daraus ersehen wir, daß keiner an der Uposatha-Feier teilnehmen durfte, der sich eines Vergehens bewußt war — er hatte es entweder vorher oder noch während der Feier zu beichten und zu sühnen —, während ursprünglich gewiß mit dem Vortrag der Regeln auch das Bekenntnis der dagegen begangenen Verstöße verbunden war. Denn in derselben „Einleitung" redet der Vorsitzende die Versammelten also an: „Wer eine Sünde begangen hat, möge sie bekennen, wo keine Sünde ist, soll man Schweigen beobachten. Aus dem

Schweigen werde ich entnehmen, ob ihr rein seid . . . Ein Mönch, der auf eine dreimal an ihn gestellte Frage wissentlich seine Sünde nicht bekennt, ist einer vorsätzlichen Lüge schuldig; eine vorsätzliche Lüge aber ist ein Hindernis (an der Erlangung der Vollkommenheit); dies ist die vom Erhabenen verkündete Lehre. Darum soll ein Mönch, der weiß, daß er gesündigt hat und sich von seiner Sünde zu reinigen wünscht, sie bekennen, denn (eine Sünde), die bekannt wird, wird ihm leicht sein" [1]).

Eine ähnliche Feier wurde am Ende des Vassa, d. i. der Regenzeit (von dreimonatiger Dauer, beginnend mit Juni-Juli oder Juli-August), während welcher Zeit kein Mönch seinen Aufenthaltsort verlassen durfte, abgehalten. Der Name dafür war Pavāraṇā, d. i. Einladung. Bei dieser Gelegenheit sollte einer nach dem andern die übrigen Ordensmitglieder fragen, ob sie ein Vergehen an ihm bemerkt, vom einem solchen gehört oder etwas dergleichen vermutet hätten; in diesem Falle sollten sie es ihm sagen, damit er dafür Buße tun könnte. Auch diese Feier war zur Zeit, als unsere Texte ihre abschließende Form erhielten, wie aus diesen selbst hervorgeht, bereits ähnlich der Beichtfeier zu einer bloßen Formalität herabgesunken [2]). Im Anschluß an die Pavāraṇā-Feier pflegte die Kleiderverteilungs-Feier, das sogenannte Kaṭhina-dussa, d. i. die Verteilung der für die Gemeinde bestimmten Kleider, abgehalten zu werden [3]). Über andere Feierlichkeiten als die genannten, namentlich über die Leichenzeremonien, welche heutigentags bei den Buddhisten auf Ceylon in Ansehen und Übung sind, enthält das Vinaya-piṭaka keinerlei Bestimmung. Hingegen stoßen wir darin auf Spuren einer Verehrung von heiligen Stätten und Reliquien. Als heilige Stätten galten Buddhas Geburtsort Kapilavatthu, der Ort, wo er die Erleuchtung empfing, Buddha-Gayā, der Ort, wo er das Rad des Gesetzes in Bewegung setzte, Benares, und der Ort, wo er in das Nirvāṇa einging, Kusinārā [4]). An der Stelle in unseren Texten aber, wo diese vier Örtlichkeiten zum erstenmal erwähnt und die Gläubigen aufgefordert werden, sie zu besuchen, ist noch von

[1]) Über die Uposatha-Feier vgl. M. II. Dazu meine Abhandlung über die Beichte bei den Buddhisten.

[2]) Über die Pavāraṇā-Feier vgl. M. IV, auch III.

[3]) Vgl. M. III und VII. [4]) M. P. S. V, 16 ff.

keinem Heiligtum die Rede, noch wird auf ein solches, hätte überhaupt eines bestanden, prophetisch hingewiesen, und auch da, wo die acht Thūpas erwähnt werden (S. 73), hören wir noch von keinem Spezialheiligtum (z. B. für den Zahn). Doch kamen bald an verschiedenen Plätzen Indiens und später auch an Orten außerhalb Indiens, wohin der Buddhismus verbreitet worden war, Reliquienstätten dieser Art zu großer Berühmtheit.

6. Als ein Hinaustreten aus dem Haus- oder Familienleben in den haus- oder familienlosen Stand hatte der ältere Buddhismus den Schritt bezeichnet, durch den einer zum Bettler oder Asketen wurde. Der Orden — dies war offenbar Buddhas Gedanke — sollte demjenigen, der in ihm Aufnahme gefunden hatte, eine zweite Heimat werden, und ein dem Familienbande vergleichbares Band wechselseitiger Liebe und brüderlicher Eintracht sollte alle einzelnen umschlingen. „Ihr Mönche — redet Buddha die Seinigen an — habt keine Mütter und keine Väter, die euch bedienen könnten (in Krankheitsfällen). Wenn ihr Mönche nicht der eine den andern bedienet, wer wird euch dann bedienen? Wer immer mich bedienen würde, der sollte den Kranken bedienen“[1]). Beispiele streitsüchtiger Mönche fehlen nicht, doch ist anzunehmen, daß die eindringliche Mahnung, von allem Streite abzulassen, mehr denn irgendwo in jenen durch Buddhas Lehren zusammengehaltenen kleinen Vereinen von Mönchen beobachtet wurde, und daß das schöne Wort eines derselben: „Unsere Leiber, Herr, sind verschieden, aber unsere Seelen, denke ich, sind eins“[2]), recht vielen aus dem Herzen gesprochen war.

Das tägliche Leben der „Bettler“ begann in der Morgendämmerung mit Nachdenken und Hersagen (bhāṇa) von Abschnitten aus dem dhamma-vinaya, indem entweder einer für sich allein im Freien vor seinem vihāra auf einem eigens zu diesem Zwecke geebneten und später auch wohl gepflasterten und gegen die Ungunst der Witterung gedeckten Platze (caṅkama genannt)[3]) einherspazierte, in Gedanken vertieft oder Verse und Formeln vor sich hinmurmelnd, oder indem mehrere sich zusammensetzten, wo alsdann gewöhnlich einer rezitierte und

---

[1]) M. VIII, 26, 3. [2]) Vgl. M. X, 2; 4, 4. 6.

[3]) Vgl. M. V, 1, 14. Der Chinese J-tsing, der Indien im 7. Jahrh. n. Chr. besuchte, beschreibt uns einen Stein — caṅkama — im Kloster Nālanda (vgl. Indian Antiquary X, 192).

die anderen zuhörten oder einer vortrug und die anderen an ihn Fragen stellten. Gegen die Mittagszeit verließen die Mönche ihren vihāra und traten ihren Almosengang an, von Türe zu Türe gehend in der ihnen zur Vorschrift gemachten eingezogenen Haltung, ohne aufzuschauen und sich in ein Gespräch einzulassen. Nach der Rückkehr nahmen sie ihre einmalige tägliche Mahlzeit ein, bestehend aus den ihnen in die Almosenschale gelegten Bissen. Darauf hielten sie eine kurze Siesta, nach der sie sich abermals dem Hersagen des Gelernten und der Betrachtung hingaben, wenn nicht herzukommende „Verehrer" oder „Verehrerinnen" dem einen oder andern der Mönche, in der Regel dem ältesten (thera), Gelegenheit gaben, eine Ansprache an sie zu halten. Die eigentlich wissenschaftliche Arbeit vermissen wir in der Tagesordnung der buddhistischen Mönche ebenso wie die Handarbeit. Ackerbau war ihnen geradezu untersagt, und dies mit der Begründung, „damit sie kein lebendes Wesen töten"[1]).

7. Die weiblichen Ordensglieder hatten ein in manchen Punkten von dem der männlichen abweichendes Gemeinderecht. Ursprünglich war dieses, wie das Vinaya-piṭaka deutlich hervortreten läßt, nur für die Mönche bestimmt, und als Buddha — wir werden hier im großen ganzen den Angaben unserer Texte vertrauen dürfen — sich endlich bewogen fand, auf Anandas Bitten hin den Frauen das Recht auf gemeinschaftliches Leben unter Gotama Buddhas Oberleitung ebenso zu gewähren, wie er es den Männern bereits zugestanden hatte, so traf er gesetzliche Vorkehrungen, um sie in gebührender Unterordnung unter die Mönche zu halten. In acht Hauptregeln (aṭṭha garudhammā) wird ihnen diese Unterwürdigkeit zur Pflicht gemacht und die Beobachtung derselben als conditio sine qua non für den Orden der Bettlerinnen bezeichnet: 1) Eine Nonne hat, auch wenn sie schon hundert Jahre dem Orden angehören sollte, den jüngsten der Mönche zu grüßen, vor ihm aufzustehen und alles zu tun, wie es sich für sie ihm gegenüber geziemt (ausgenommen den Fall, daß ein Mönch sich einer unwürdigen Handlung gegen die Nonnengemeinde schuldig gemacht hat)[2]); 2) sie darf die Regenzeit (vassa) nicht in einem Bezirke zubringen, wo sich kein Mönch aufhält; 3) sie hat halbmonatlich von der Gemeinde der Mönche (bhikkhu-saṅgha) zwei Dinge zu erwarten: die Angabe

[1]) Vgl. Pāt. Pāc. 10. [2]) C. X, 9.

des Tages für die Uposatha-Feier und des Tages, an welchem ein Mönch die (vorgeschriebene) Exhortation halten wird; 4) sie hat nach der Regenzeit die Pavāraṇā-Feier zu halten, und zwar vor der beiderseitigen Gemeinde (ubhatosaṅgha); 5) sie hat sich, wenn sie sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht hat, der Mānatha-Buße angesichts der beiderseitigen Gemeinde zu unterziehen; 6) sie hat, nachdem sie während zweier Jahre in den sechs Regeln (für Novizen) unterwiesen worden ist, vor der beiderseitigen Gemeinde die Erlaubnis zur Aufnahme (upasampadā) zu erwirken; 7) sie darf unter keinerlei Vorwand einen Mönch schmähen oder lästern; 8) die Ansprache an die Mönche seitens der Nonnen ist verboten, nicht aber umgekehrt[1]). Bei der Uposatha-Feier der Nonnen wird von diesen ein ähnliches Pāṭimokkha vorgetragen wie bei derjenigen der Mönche. Nonnen beichten Nonnen, aber Mönche haben sie in allen diesen Stücken (wie überhaupt in dem Vinaya oder der Ordenszucht) vorher zu unterrichten[2]). Ebenso besitzen die Nonnen ihre eigene Gerichtsbarkeit, sind jedoch auch hierin wieder insofern von den Mönchen abhängig, als diese ihnen das Disziplinarverfahren zu erklären haben. Bei Streitigkeiten der Nonnen untereinander walten stets Mönche als Schiedsrichter[3]). Zu diesen müssen sich auch die Nonnen, nie aber in größerer Zahl als zu zwei oder drei, begeben, um die Exhortation zu empfangen. Alle Gegenstände, die dazu dienen, der weiblichen Eitelkeit zu frönen, und aus deren Aufzählung im Cullavagga wir gleichzeitig ersehen, daß das Tättowieren ein beliebtes Verschönerungsmittel unter der Frauenwelt Indiens gewesen, ebenso alle weltlichen Nebenbeschäftigungen, so beispielsweise der Blumen- und Samenhandel und das Barbiergewerbe, waren der Nonnengemeinde auf strengste verboten[4]).

Wenn Nonnen in den Orden (den bhikkhunī-saṅgha) aufgenommen werden, so ist das diesem Akte (upasampadā) voraufgehende Verhör noch um einige Punkte reicher, als bei der Aufnahme von Mönchen, denn Frauen können elf Abnormitäten, Deformitäten u. dgl. mehr haben als Männer[5]). Statt eines upajjhāya, wie der aufzunehmende Mönch, hat die aufzunehmende Nonne eine pavattinī zu wählen, d. h. eine, die sie weiter bringt (im religiösen Leben). Zu den üblichen Kleidungsstücken empfängt sie außerdem noch eine Jacke (saṅkacchikā) und einen

[1]) C. X, 1, 4. [2]) C. X, 6. [3]) C. X, 7. [4]) C. X, 10. [5]) C. X, 17.

Badeanzug (udaka-sāṭikā)[1]. Die Aufnahme selbst wird vor der Mönchsgemeinde vollzogen, während die Nonnengemeinde bloß die Qualifikation der Aufzunehmenden zu prüfen und überhaupt zuzusehen hat, ob alles in Ordnung ist. Die geistige Mitgift der Neuaufgenommenen bestand in den „drei Zuflüchten" (die oben S. 136 genannten mit Ausnahme der dritten) und den „acht großen Verboten".

In den Reihen derer, die Aufnahme in den Orden begehrten, fanden sich Mädchen und Frauen und, worauf manches in unseren Texten hindeutet und was die Verhältnisse in Indien schon an sich nahelegen, mehr Frauen als Mädchen. Gebunden war übrigens ein weibliches Ordensmitglied ebensowenig wie ein männliches. Die Nonne, welche einem der großen Verbote zuwidergehandelt und das Ordenskleid, das, nebenbei bemerkt, sich in seiner Farbe nicht von der Mönchstracht unterschied, abgelegt hatte, hörte ipso facto und für immer auf, Nonne zu sein. Auch der Übertritt zu einer andern Sekte (zu den Titthiyas, s. S. 136) hatte (für Nonnen wie Mönche) zur Folge, daß eine Wiederaufnahme in den Orden nicht statthaben konnte[2].

8. Eine Genossenschaft, die vom Bettel leben sollte, war darauf angewiesen, die erwerbenden und besitzenden Leute in ihr Interesse hineinzuziehen. Das Institut der sogenannten „Verehrer" und „Verehrerinnen" war daher keineswegs eine überflüssige Sache, sondern im Gegenteil für den Fortbestand des von Buddha ins Leben gerufenen Unternehmens von der allergrößten Bedeutung. In dieser Hinsicht war Buddhas eigenes Verhalten typisch, denn nach der sambodhi hat er zuerst, und zwar zum Dank für die ihm von den Kaufleuten Tapussa und Bhallika gütigst dargereichte Speise, diese beiden als seine „Verehrer" (upāsaka) proklamiert, bevor er noch einen einzigen für die Teilnahme an seinem „hauslosen" Leben gewonnen hatte. Das Band aber, das diese Almosenspender (denn nichts anderes waren tatsächlich die „Verehrer" und ihr weibliches Gegenbild) an den Orden knüpfte, war kein besonders festes. Ja es ist sogar fraglich, ob die sog. „Zufluchtsformel" (tisaraṇa): Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha usw. (s. S. 134) beim Anknüpfen solcher freundschaftlichen Beziehungen gesprochen werden mußte. Dem Orden lag an der guten Gesinnung dieser Leute auch offenbar mehr als daran, wie sie sonst dachten und lebten. Wenig-

[1] C. X. 17, 2. [2] C. X. 26.

stens hören wir nichts von Strafbestimmungen, die sittliche Vergehen derselben betrafen. Nur den Umschlag in der Gesinnung gegen die Genossenschaft pflegte man zu ahnden, indem man beim Bettelgang die Almosenschale vor einer solchen Persönlichkeit umkehrte zum Zeichen, daß man Gaben von ihr anzunehmen verschmähte. Hingegen war die Außerachtlassung der „Rechtschaffenheit", d. h. die Nichtenthaltung von den Sünden gegen die fünf Verbote (s. S. 113 f.), obschon sie gerade, wie wir wissen, auf die im „Hause" Lebenden gemünzt waren, an sich noch kein Hindernis für ihr ferneres Verbleiben im Verbande der „Verehrer" oder „Verehrerinnen", und da es dem Orden an jedwedem Mittel gebrach, über den Lebenswandel derselben eine Kontrolle auszuüben, so mußte er sich mit dem guten Willen der einzelnen zufrieden geben. Auf exhortativem Wege hoffte man, wie es scheint, in den ältesten Zeiten eher etwas zu erreichen, als auf disziplinärem. Erst der große Organisator Nordindiens, König Asoka, hat mit Rücksicht auf die großen Scharen der buddhistischen „Verehrer" Verordnungen zur Aufrechthaltung der Zucht und des Wohlverhaltens erlassen und Vorsorge getroffen, daß denselben auch von seinen Untertanen Folge geleistet werde, wovon wir im sechsten Kapitel reden werden. Für den ältesten Buddhismus war hierin vielmehr das Vorgehen Buddhas entscheidend, und dieser begnügte sich damit, den „Verehrern" oder „Verehrerinnen", die zu ihm kamen, das Ideal oder, wie der Ausdruck besagt, das „Werk" eines Hausbewohners (gahaṭṭhavatta) vor Augen zu stellen. „Als einst der Erhabene — so beginnt das Dhammikasutta[1]) — zu Sāvatthi im Jetavana, dem Parke des Anāthapiṇḍika verweilte, kam der „Verehrer" Dhammika mit 500 „Verehrern" zu ihm und fragte ihn:

„Um gut zu sein, wie muß der ‚Hörer' (sāvaka) handeln?
Wie einer, der vom Hause fern ‚hauslose' wandelt?
Wie der ‚Verehrer', der das Haus mit Lieb' behandelt?"

worauf Buddha ihm zuerst das Leben eines pabbajita oder eines bhikkhu und alsdann das eines gahaṭṭha schildert:

„Hauswohners Werk dir will ich nun verkünden,
Wieso der ‚Hörer' handeln soll, um gut zu sein:
Nicht kann's vollbringen, wer da immer
Geschäftig lebt, das reine Mönchsgesetz. (v. 18.)

[1]) Vgl. S. N. v. 376 ff. Die Bemerkung Monier Williams (Buddhism etc. 89), daß die Laienjünger nicht śrāvakas (Pāli: sāvakas) genannt worden seien, ist hinfällig, wie dieses Sutta zeigt.

„Was lebt, soll er nicht töten oder töten lassen.
Nicht soll er's loben, wenn dies andre tun.
Und alle Wesen soll er billig schonen,
Die starken wie die schwachen in der Welt. (v. 19.)

„Der ‚Hörer' soll sich hüten, irgendwo
Zu nehmen, was ihm niemand hat gegeben.
Nicht soll er andre heißen, dies zu tun,
Noch solche loben, jedem Diebstahl feind. (v. 20.)

„Eh'liches Leben soll der Weise meiden,
Als ob's ein Haufen glüh'nder Kohlen wär';
Und fühlt er sich zu schwach zu gehn auf reinen Wegen,
Soll doch mit keines andern Weib er Umgang pflegen. (v. 21.)

„Nicht soll als Zeuge noch im Rat der Alten
Unwahre Rede er vor andern halten;
Unwahr zu reden soll er keinem raten,
Noch solche loben, meidend falsche Taten. (v. 22.)

„Kein Freund berauschender Getränke sei,
Wer, ein Hauswohner, dem ‚Gesetz' gehuldigt.
Noch darf er andre heißen dies zu tun,
Auch sie nicht loben, denn im Wahnsinn endet's. (v. 23.)

„Im Rausch begehn die Toren viele Sünden
Und richten andre Leute noch zugrund.
Drum soll des Mißverdienstes Quell er fliehn,
Wo nichts als Wahnsinn, Torheit, Lust für Dumme. (v. 24.)

„Was lebt, soll er nicht töten, nehmen nicht,
Was niemand ihm gegeben; reden nicht
Unwahres, auch Berauschendes nicht trinken,
Unkeusch nicht leben, noch zur Unzeit essen. (v. 25.)

„Nicht mög' er Kränze tragen, Wohlgerüche lieben,
Die Lagerstätte sei für ihn der Erde gleich; —
Dies nennen sie sein achtgliedriges Fasten,
Verkündet von dem Buddha, der das Leid bezwang. (v. 26.)

„Dazu soll er mit gläub'gem Sinn beachten
In jedem halben Monat den vorletzten,
Den letzten und den achten Tag, dazu
Den ganzen Pāṭihārakapakkha[1]). (v. 27.)

„Darauf am Morgen nach geübtem Fasten
Der Weise soll mit gläub'gem Sinn
Dem Bettlerorden Trank und Speise reichen,
So viel er kann, verteilen unter sie. (v. 28.)

[1]) Nach Rhys Davids (Buddhism 141) eine Bezeichnung von drei verschiedenen Zeitabschnitten: 1) der 3 Monate des vassa oder der Regenzeit, 2) des auf diese Zeit folgenden Monates, d. i. des Kleider-Monates (cīvara māsa), so genannt, weil da die Mönche neue Kleider empfingen, 3) der ersten Hälfte des „Kleider-Monates". — Auf den letztgenannten Zeitabschnitt pflegte der Name vorzugsweise angewendet zu werden.

„Wie's recht ist, soll er seine Eltern halten,
Geschäfte treiben, wie es sich geziemt[1].
Wer ein Hauswohner, dieses streng befolgt,
Zu devas kommt, Sayampabhas mit Namen.“ (v. 29.)

9. Eine Hierarchie oder dergleichen war Buddhas Orden fremd. Nur das Alter verlieh einen Ehrenvorrang. Zu Lebzeiten Buddhas oder wenigstens bei jenen Jüngern, in deren Kreise sich der „Erhabene“ fast immer aufhielt, machte sich ein Rangunterschied nur dadurch bemerkbar, daß die ältesten Jünger es waren, die mehr als die jüngeren zur persönlichen Bedienung Buddhas herangezogen wurden. Sonst hatten sie nichts voraus, nicht einmal einen auf einen höheren Rang hinweisenden Titel. Alle redeten einander mit „Freund“ (āvuso) an. Auffallenderweise ordnete Buddha vor seinem Tode an, daß es mit der Anrede künftig anders gehalten werden sollte, während er über wichtigere Dinge sich nicht aussprach oder in einem Sinne, der erkennen läßt, daß er sich der Tragweite des Gegenstandes nicht bewußt gewesen ist, z. B. über das Ordensregiment und wer es zu führen habe und wie. Nur jüngeren Mönchen gegenüber soll die Anrede „Freund“ beibehalten oder dafür der Personen- oder Familienname der Betreffenden gebraucht werden, ältere Mönche hingegen müssen von jüngeren mit „Herr“ oder „Ehrwürden“ angeredet werden[2]. Der Orden wäre, wie gesagt, Buddha zu größerem Danke verpflichtet, wenn er, statt sich um solche Kleinigkeiten zu bekümmern, eine höchste amtliche Stelle im Orden, eine Person oder ein Kollegium, eingesetzt und ihr die Jurisdiktionsgewalt für die Zeit nach seinem Hingang anvertraut hätte. Er tat dies aber nicht, sondern bewegte sich, wo er selbst die Sprache darauf bringt, in allgemeinen Redensarten, wie, daß sie einander Zuflucht sein sollten, daß die Lehre ihre Leuchte (s. S. 66) und der dhamma-vinaya ihr Lehrer sein sollte[3]. Die Gemeinde soll das und jenes tun, wenn ich nicht mehr da sein werde[4]) —

[1]) Als ungeziemend galt der Handel mit Waffen, mit geistigen Getränken und mit Gift. [2]) Vgl. M. P. S. VI, 2.

[3]) l. c. VI, 1. — Mit der vereinzelt dastehenden Bemerkung (S. N. v. 557), daß Sāriputta nach dem Tathāgata das „Gesetzesrad“ (dhammacakka) in Bewegung setzen solle, läßt sich nichts anfangen. Ist sie auch die Antwort auf die Frage: wer ist der Nachfolger des „Lehrers“ (ko nu ... satthudanvayo), so kommt doch Buddha sonst nirgends darauf zurück.

[4]) l. c. VI, 3, 4.

dies war alles schön gesagt, aber wenn nun in der Gemeinde nicht alle einerlei Meinung sind, wie dann, und wer spricht das entscheidende Wort, und welche Macht besitzt er, demselben Nachdruck zu verleihen und allgemeine Anerkennung zu verschaffen? Vielleicht aber hat Buddha mit Absicht sich keinen Nachfolger in der Ordensregierung ernannt, weil er wohl wußte, daß, wie die Verhältnisse sich schon zu seinen Lebzeiten gestaltet hatten, wo es der Parteiungen unter seinen eigenen Ordensangehörigen gerade mehr wie genug gab, sich doch keine zentrale Oberleitung aufrecht erhalten haben würde. Und daß er darin recht hatte, beweist die Geschichte von Buddhas Orden, oder wenn dies zuviel gesagt sein sollte, die Geschichte, wie man sie sich in späterer Zeit in den buddhistischen Gemeinden zurechtlegte, jedoch gewiß nicht ohne eher zu günstig als zu ungünstig die Farben aufzutragen.

Die Überlieferung weiß von zwei Konzilen oder wörtlich Chören (saṅgiti) zu melden, von welchen das eine unmittelbar nach Buddhas Tode und das andere hundert Jahre darauf stattfand. Der Cullavagga[1]) erzählt den Hergang folgendermaßen. Einst sitzen die Mönche beisammen und weinen und klagen über den Hingang ihres Lehrers. Subhadda (s. S. 69 f.), der auch zugegen ist, beruhigt sie in Worten, die wenig Zartgefühl verraten[2]) und fordert sie auf, gemeinschaftlich das Gesetz (dhamma) und die Mönchsordnung (vinaya) zu singen, ehe es zu spät sei, und die Gegner (des Gesetzes und der Ordnung) die Übermacht gewinnen. Der Älteste der „Alten" (thera, skr. sthavira), Mahā Kassapa, begab sich alsdann mit 500 theras nach Rājagaha, um dort die Regenzeit (vassa) zuzubringen. Hier sangen sie im Chore das „Gesetz" und die „Ordnung", oder vielmehr zuerst die „Ordnung" (vinaya) und dann das „Gesetz" (dhamma). Vom Gesange lesen wir freilich in unserm Berichte nichts, sondern nur von einem Verhöre, das der Vorsitzende, der eben genannte Mahā Kassapa, mit Upāli und Ānanda, mit ersterem über den vinaya und mit letzterem über den dhamma, anstellte. Ānanda erhält u. a. einen Verweis, weil er die Zulassung von Frauen

[1]) C. XI.

[2]) „Do not grieve, do not lament! We are happily rid of the Great Śramaṇa. We used to be annoyed by being told: ‚This beseems you, this beseemes you not.' But now we shall be able to do what we like, and what we do not like, we shall not have to do" (Kern, Manual, S. 102).

in den Orden befürwortet hatte. Während die „Alten" noch in Rājagaha versammelt waren, fand sich ein Mönch namens Purāṇa in der Begleitung anderer Mönche daselbst ein und setzte sich zu den Thera Bhikkhus. Diese hießen ihn alsogleich dem „Chore" beizutreten (saṅgītiṃ upehi!). Allein er weigerte sich dies zu tun. „Das Gesetz und die Ordnung", sprach er, „ist von den Alten gut gesungen worden. Nichtsdestoweniger will ich es in der Weise im Gedächtnis bewahren, wie ich es gehört und aus dem Munde des Erhabenen empfangen habe." Man hat allen Grund, in diesem Zwischenfalle eine geschichtliche Reminiszenz zu vermuten, wenigstens geschichtlich in dem Sinne, daß man in den buddhistischen Mönchskreisen, in denen der Bericht über jene saṅgīti fabriziert wurde, dachte, daß so etwas schon unmittelbar nach des Erhabenen Tode geschehen konnte. Lehrreich aber ist die erwähnte Begebenheit auch deshalb, weil sie zeigt, daß die Versammlung der theras zu Rājagaha nur einen lokalen Charakter hatte. Sie war eben nichts weiter als die Versammlung einer größeren Anzahl gemeinsam zu Rājagaha ihren vassa haltender Mönche[1].

Nach der nämlichen Überlieferung[2], aus welcher wir die Nachrichten über die erste Zusammenkunft schöpfen, ward ein Jahrhundert später abermals eine solche Zusammenkunft zu Vesālī abgehalten. Die Veranlassung war folgende. Mönche aus dem Vajji-(Vṛjji-)Stamme (s. S. 14) hatten zehn Punkte aufgestellt, welche mehr oder weniger bedeutende Abweichungen von der „Ordnung" enthielten, u. a. daß innerhalb desselben Bezirkes Mönche ihren Uposatha getrennt abhalten dürfen (s. S. 139), daß es erlaubt sei, Gold und Silber anzunehmen (s. S. 137) usw. Es entstanden dadurch viele Reibereien, an denen sich auch die „Verehrer" (upāsaka) beteiligten. Die einen, die Mönche der strengen Observanz, sprachen den anderen von der laxen Richtung das Recht ab, sich „Asketen" (samaṇa) oder „Sakyasöhne" (Sakyaputtiya) zu nennen. Diese ihrerseits dachten allen Ernstes daran, ihren Hauptgegner Yasa, den Sohn des Kākaṇḍaka, zu

[1] Über die Frage, ob das „erste Konzil" historisch ist oder nicht, mag man denken wie man will; sicher ist aber die Tatsache, daß die beiden ersten Piṭakas — vom Abhidhammapiṭaka ganz zu schweigen — damals nicht in dem Umfange haben fertiggestellt werden können, in dem sie uns jetzt vorlegen. Vgl. Oldenberg, Buddha[6], S. 391; Pischel, Buddha[3], S. 95; Kern, Manual, 101; Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. II, 4.

[2] C. XII.

suspendieren oder zeitweilig aus dem Orden auszustoßen (ukkhepaniya, s. S. 139 f.). Es war Gefahr im Verzuge. Darum versammelten sich nach manchen Quertreibereien die Mönche zu Vesālī und setzten eine Kommission von je vier Mönchen aus dem Osten und Westen zur Prüfung der Streitfrage wegen der zehn Punkte ein. Die Kommission verwarf dieselben, und 700 Mönche waren Zeugen dieses Ausspruches. Diese Versammlung oder der „Chor (saṅgīti) des Vinaya" heißt daher „die der 700". Aus ceylonesischen Chroniken erfahren wir, daß die Freunde der „zehn Punkte" eine noch zahlreicher besuchte Versammlung abhielten, die darum den Namen führt die „große" (mahā saṅgīti)[1]. Auch mit den kanonischen Schriften verfuhren dieselben, wenn wir dem Dīpavaṃsa, einer jener Chroniken, Glauben schenken dürfen, ganz nach Willkür und verstümmelten und verfälschten sie nach freiem Belieben. Das Schisma war eine vollendete Tatsache, und es muß sich, da den Chroniken zufolge die Zahl der (heterodoxen) Sekten bald auf 17 anwuchs, das Unheil der Spaltung rasch bedeutend verschlimmert haben.

Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß ein wirklicher Kanon auf dem dritten Konzil[2] zusammengestellt wurde, der für die Anhänger der alten Lehre (des Theravāda) bindend sein sollte. Das Konzil fand zu Asokas Zeit, 236 Jahre nach Buddhas Tode zu Pāṭaliputra, dem heutigen Patna, unter dem Vorsitz des Tissa Moggaliputta statt und tagte neun Monate lang.

Fünftes Kapitel.

Buddhismus und Jainismus.

1. Nachdem wir im Vorigen den Leser mit den sog. „drei Juwelen" (tiratana), wie der spätere offizielle Ausdruck lautet, d. h. mit Buddha, seiner Lehre und seinem Orden, bekannt gemacht haben, könnten wir ihm leicht zu einer einseitigen Beurteilung des Buddhismus Anlaß geben, wenn wir nicht auch den mächtigsten Rivalen desselben im Kampfe gegen den brahmanischen Ritualismus zu Worte kommen ließen, den Jainismus. Wir gedachten bereits da, wo wir von den freireligiösen Bestrebungen im Zeitalter Buddhas sprachen (S. 16), seines Stifters Nigganṭha Nātaputta, wie er in unsern Pāli-Texten genannt

[1] Mahāv. 4; Dīpav. 4; 5.

[2] Dīpav. V, 55—69; VI, 21 ff.; VIII, 34—59; Mahāv. p. 30 ff.

wird, und erwähnten in einem anderen Zusammenhang eine Äußerung, die Buddha einem Anhänger jenes Mannes gegenüber tat oder getan haben soll (S. 119 f.). Allein glücklicherweise sind wir über den Jainismus nicht nur aus buddhistischen Quellen besser unterrichtet als über irgend eine andere gleichzeitig mit dem Buddhismus in die religiöse Bewegung eingreifende Sekte, sondern wir besitzen auch aus dem jainistischen Kreise Schriften, die, wenn auch ihre letzte Redaktion ziemlich spät anzusetzen sein wird, doch, wie kaum bezweifelt werden kann, aus der Verarbeitung älterer Nachrichten hervorgegangen sind. Darum kann unsere Darstellung des Buddhismus nicht umhin, diesem Religionssysteme wenigstens nach der Seite hin einige Beachtung zu schenken, wo dasselbe mit dem buddhistischen zusammentrifft oder sich von ihm unterscheidet. Wir denken nun aber keineswegs hier den Beweis nochmals von neuem zu führen, den Bühler und Jacobi mit durchschlagenden Gründen, dieser auf die überlieferten literarischen und jener auf die neuerdings zu Mathura in Indien aufgefundenen epigraphischen Dokumente gestützt, geführt haben[1]), nämlich daß die buddhistische und die jainistische Sekte selbständig nebeneinander bestehende Schößlinge an einem und demselben Stamme, dem brahmanischen Asketismus sind. Uns interessieren lediglich die Beziehungen der beiden Sekten zueinander, was Legende, Lehre und Gemeindeordnung betrifft, Beziehungen, die auf den ersten Blick zur Annahme zu berechtigen schienen, daß die eine, mithin, da die Präsumtion dafür sprach, der Jainismus der Doppelgänger der andern, des Buddhismus sei. Heute fehlt nicht viel daran, daß das Blatt umgewendet wird und daß der Buddhismus dem Jainismus gegenüber es sich gefallen lassen muß, von seiner Originalität auch insofern einzubüßen, als angenommen wird, daß derselbe, zumal ihm genau das gleiche Verbreitungsgebiet wie seinem Nebenbuhler zugefallen war, absichtlich den einen oder andern Punkt in der Lehre und Ordnung anders und anders gestaltete und

[1]) Über Bühlers Ansichten orientiert am besten sein Vortrag „über die indische Sekte der Jaina" (Almanach der k. Akademie der Wissenschaften, 1887, 225 ff.) und über diejenigen Jacobis die Einl. zu der Übers. der Jaina Sûtras in SBE vol. XXII. Die neuesten Publikationen über den Jainismus stellte kritisch referierend Barth in s. Bulletin des Religions de l'Inde (Revue de l'histoire des Religions, 1889 und 1902) zusammen.

den Bogen bald mehr bald weniger straff spannte, so wie es gerade die Rücksicht auf die Haltung der Jainas gebot. Der Widersacher wäre also hiernach der Buddhismus und nicht der Jainismus, und wer weiß, ob nicht diese Auffassung noch den Sieg davontragen wird über die in der Gegenwart unter den Fachgelehrten herrschende, wonach der Buddhismus ebensowenig dem Jainismus verpflichtet sei, als umgekehrt dieser dem Buddhismus, sondern daß der eine wie der andere gleichmäßig den älteren Brahmanismus kopiert habe. Jedenfalls war Bühler geneigt, an ein Schuldverhältnis in der von uns angedeuteten Weise zu glauben, womit von selbst die herkömmliche Ansicht über die Stellung des Buddhismus in der Geschichte der Religionsentwicklung Indiens gerichtet wäre.

2. Die heiligen Bücher der Jainas[1], d. i. derer, die an einen Jina oder „Sieger“ glauben, die *Γέννοι* der Griechen (von Hesychius erklärt durch *Γυμνοσοφισταί*), oder wie sie auch heißen, Nigganthā (Nirgranthās, Nigaṇṭhās), d. i. „die von allen Fesseln Befreiten“, führen den Gesamttitel Siddhānta, d. i. „das Ende der Vollendung“ oder „das höchste Ziel“. Dieselben zerfallen in elf Angas oder Glieder (am Körper des Gesetzes). Die Sprache ist weder Sanskrit noch Pāli, sondern ein von beiden verschiedener, aber dem letzteren nahestehender Prākritdialekt[2], und den Inhalt bilden teils legendarische Erinnerungen an den Jina oder seine Vorgänger in früheren Weltaltern, teils Lehren in Prosa und Versen. Die Frage nach der Abfassungszeit läßt sich nicht mit Bestimmtheit beantworten. Die schriftliche Fixierung oder besser Schlußredaktion auf dem Konzil von Valabhi (454 oder 467 n. Chr.) ist nicht wohl anzuzweifeln, obschon auch nach diesem Zeitpunkte noch die eine oder andere Stelle in den Text aufgenommen wurde, doch nur da, wo dies anging, ohne aus dem Text etwas herausreißen oder an ihm ändern zu müssen. Durch die Vergleichung der Sprache und Metren gelangte Jacobi zu dem Ergebnis, daß die ursprüngliche Abfassung des Kanons in die erste Hälfte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts hinaufzurücken sei[3]. Zwischen

[1] Hierzu vgl. A. Weber in Ind. Studien, Bd. 16, 211—479; Bd. 17, 1—90; Klatt, Specimen of a literary-bibliographical Jaina-Onomasticon, Leipzig 1892.

[2] Das sog. Jaina-Prakrit oder Ardhamāgadhi resp. Jaina-Māhārāṣṭri. Vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, Straßburg 1900, S. 13 ff.

[3] SBE vol. XXII, p. XXXIX ff.

dieser Zeit und dem Tode des Stifters der Sekte, welcher vor Buddhas Ableben fällt, vermitteln ältere Werke, Pūrvas d. i. die Früheren genannt, deren in der jainistischen Tradition Erwähnung geschieht, von denen wir aber nur ihre Zahl (14) und eine genauere Inhaltsangabe im vierten Añga, dem sog. Samavāyāñga kennen. Unter den Añgas steht an erster Stelle der Āyāraṃga (Ācārāñga). Auf diesem und dem Kalpa-Sūtra beruhen hauptsächlich die nun folgenden Angaben.

3. Der Stifter der Sekte der Niggaṃthas oder Jainas[1]), vielleicht auch nur der Reformator einer schon bestehenden älteren Sekte, die von einem Asketen mit Namen Pāsāva (Pārśva) ins Leben gerufen wurde, hat ähnlich dem Stifter der Sekte der Buddhisten verschiedene Namen. Vaḍḍhamāṇa (Vardhamāna), d. i. der „Mehrer", oder Nāṭaputta (Jñātṛputra, Nātaputta) oder, dem herrschenden Brauche gemäß, mit dem Namen eines brahmanischen Geschlechtes Kāsava (Kāśyapa) nannte man ihn in der Familie, Mahāvīra, d. i. der „große Held" hingegen hieß er bei seinen Getreuen. Der Name seines Vaters war Siddhattha und der seiner Mutter Trisalā. Durch letztere war er mit einem der Archonten von Vaiśālī (Vesālī) namens Cetaka und mit dem regierenden Hause von Magadha verwandt. Als Geburtsort wird Kuṃdapura (Kuṇḍapura oder Kuṇḍagrāma, Koṭigama, j. Vasakund), wahrscheinlich einer der Vororte von Vaiśālī, genannt, wo sein Vater ein adeliger Gutsherr aus dem Geschlechte der Nāya (Nāta, Jñātṛ) war. Ein älterer Bruder von Vaḍḍhamāṇa, der nach des Vaters Tode in die gutsherrlichen Rechte desselben eintrat, hieß Naṃdivaddhaṇa (Nandivardhana). Über den zukünftigen Jina, welchem die jainistische Legende 23 andere Jinas vorausgehen läßt, welche innerhalb gewisser, nach der Gegenwart zu immer kürzer werdender Zwischenräume, als tīrthakaras oder „Furtfinder" (Lehrer) unter den Menschen erschienen, d. h. vom Himmel auf die Erde herabgestiegen sind, erfahren wir nur, daß er unter den Augen seiner Eltern heranwuchs und eine gewisse Yasoyā (Yaśodā) heiratete, die ihm eine Tochter Aṇojjā gebar. Als die Eltern gestorben waren, verließ Vaḍḍhamāṇa, nunmehr dreißig Jahre alt, mit der Erlaubnis seines Bruders und der Mächtigen des Landes Haus und Hof und ward ein Asket[2]). Zwölf Jahre hin-

[1]) Vgl. zum Folgenden Āy. S. II, 15; Kalpa S. I.
[2]) Vgl. Āy. S. I, 8, 1 ff.

durch legte er sich strenge Kasteiungen auf und begab sich auch zu den wilden Stämmen der Lāḍhā oder Rāḍhā (j. Rārh in Bengalen), von welchen er Unbilden aller Art erduldete[1]). Nach Ablauf dieser zwölf Jahre erlangte er die Würde eines kevalin, d. i. eines Vollendeten. Die übrigen dreißig Jahre seines Lebens waren ausgefüllt mit der Verkündigung der Lehre und der Organisation des von ihm gegründeten Ordens. Zu den mächtigen Gönnern Mahāvīras gehörten seine fürstlichen Verwandten, also jener Cetaka, aber auch die Lecchakis (Licchavis) und die Mallakis (Mallas) von Vaiśālī, ferner Bibbhisāra, genannt Śreṇika (Seniya Bimbisāra), von Magadha, welcher Ceṭakas Tochter Cellanā zur Frau hatte, und dessen Sohn Kūnika (Ajātasattu) waren ihm gewogen. Wie man sieht, waren es zum Teil die nämlichen Persönlichkeiten, welche wir bereits als Buddhas Patrone kennen. Beide hatten denn auch so ziemlich denselben Schauplatz ihrer öffentlichen Lehrtätigkeit, die Gebiete der Königreiche von Magadha und Kosala. Wenn Mahāvīra gerade in Vaiśālī viele Anhänger fand, und deswegen diese Stadt bei den Buddhisten einen weniger guten Ruf genoß, so waren doch auch manche ihrer Bewohner und selbst solche aus dem edlen Geschlechte der Licchavis Buddha gewogen, und wenn umgekehrt Rājagaha und Sāvatthi von Anfang an Hauptsitze des Buddhismus gewesen zu sein scheinen, so wählte anderseits Mahāvīra (nach einer Notiz in dem Kalpa-Sūtra) die erstere Stadt am häufigsten zu seinem Aufenthalt während der Regenzeit. Eine Episode aus Mahāvīras Leben, die mit einiger Umständlichkeit beschrieben wird, ist sein Sieg über einen gefährlichen Gegner, der übrigens auch als Zeitgenosse Buddhas genannt wird, namens Gosāla Makkhaliputra[2]). In der Überlieferung aller Jainas, unter denen bereits zu Lebzeiten ihres Stifters (oder Reformators) dessen eigener Schwiegersohn Jamāli ein Schisma hervorgerufen hatte, sind uns außerdem die Namen der „elf Träger der Schule" (gaṇadhara) erhalten[3]), sowie der

[1]) Vgl. Āy. S. I, 8, 3.

[2]) Vgl. u. a. Sām.-phala S. ed. Grimblot (Sept Suttas Pālis) 121 ff. — Ein anderer Sohn des Seniya (Sreṇika) Bimbisāra (Bibbhisāra) mit Namen Abhaya und dem Zusatz kumāra (Prinz) oder zusammengezogen Abhayakumāra wird sowohl in der buddhist. Literatur (vgl. M. VIII, 1, 4) als auch in der jainistischen (vgl. Jacobi, ZDMG, 34, 187) erwähnt.

[3]) Vgl. Kalpa S. II, 1 ff.

auch durch buddhistische Quellen verbürgte Name Pāpā oder Pāvā (j. Padraona) bei Rājagaha als des Ortes seines Todes. Mahāvīra stand im Alter von 72 Jahren, als er starb. Sein Todesjahr kann weder das Jahr 545 oder 526 (oder 527) v. Chr. noch das Jahr 467 (470) v. Chr. gewesen sein, wie die jainistische Überlieferung meldet, indem die eine Zeitbestimmung zu früh und die andere zu spät ist, allein sicher fällt dasselbe vor dem für Buddhas Tod von uns angenommenen Datum[1]).

In dem Leben Mahāvīras dürfen wir demnach, wie auch in dem Leben Buddhas, drei Perioden unterscheiden: die Zeit des Hauslebens, die Zeit des mühevollen Suchens nach der Vollendung (kevala) und die Zeit von der Erlangung derselben bis zum Nirvāṇa, welches für Mahāvīra wie für Buddha das Aufhören der Wirksamkeit des karman bedeutete, jedoch dem einen als ein absolutes, dem andern nur als ein relatives Ende, Buddha als die Vernichtung, Mahāvīra hingegen als ein Eingehen in den außerweltlichen Himmel der Jinas erschien, wo die Seele wieder ihre ursprüngliche rein geistige Natur erhält. Mahāvīra und Buddha waren beide ihrer Abstammung nach Kṣatriyas, beide gehörten dem indischen Landadel an. Gemeinsam ist ferner beiden die Wahl der Asketenlaufbahn, das Wanderleben, das Ansammeln von Jüngern, die Stiftung einer Mönchs- und Nonnengemeinde. Verschieden aber waren zunächst die religiösen Anschauungen im elterlichen Hause des Mahāvīra von denen, welche Buddha zu Kapilavatthu umgaben. Von dem Bußgeiste, der Mahāvīras Eltern antrieb, sich zu Tode zu hungern, wußte man in Buddhas Elternhause nichts. Ein gewisser Aufwand in der Lebensweise, wie ihn schon der Stand mit sich brachte, scheint indes in Mahāvīras Familie durchaus nicht als ein Hindernis für asketische Übungen und den Umgang mit Asketen angesehen worden zu sein. Während Buddhas Eltern das Asketentum von seiner besseren Seite wohl erst durch ihren Sohn kennen lernten, hatte Mahāvīra umgekehrt das Beispiel seiner Eltern vor Augen, die seit einer Reihe von Jahren den Samaṇas

[1]) Vgl. Oldenberg in ZDMG, 34, 749. Die betr. Stelle aus dem Sāmagāma S. lautet in der Übersetzung folgendermaßen: So habe ich es gehört. Einst weilte der Erhabene in Sāmagāma im Lande der Sakya. Zu der Zeit aber fürwahr ist der Nigaṇṭha Nātaputta in Pāvā gestorben. Infolge seines Todes ziehen die Nigaṇṭhas umher, gespalten, entzweit, zankend, streitend, mit Wortspeeren einander verwundend.

zugetan waren. Buddha ging in die Heimatlosigkeit, ohne über sein Vermögen zu verfügen, Mahāvīra hingegen verteilte zuvor seine Schätze unter die Armen. Beider Ansichten über die Askese sind grundverschieden. Buddha gab nicht viel auf Abtötung des Fleisches, Mahāvīra im Gegenteil faßte gleich am Anfang seiner Vorbereitung auf den Stand eines Arhat oder Jina den Entschluß und hielt ihn auch getreulich bis zu seinem Ende, seinen Leib für nichts zu achten (die Kleider legte er nach dem ersten Jahre ab) und alles Ungemach mit Gleichmut zu ertragen, und nicht zufrieden mit der Verleugnung seines Willens, nahm er auch qualvolle Leibesstellungen u. dgl. an, wohl wissend, daß dies der Weg zum Nirvāṇa sei. Mahāvīra weilte, als ihm dieses Glück zuteil ward, nicht weit von einem Sāl-Baume vor der Stadt Jambhiyagāma (Jṛmbhikagrāma) am Flusse Ujjupāliyā (Ṛjupālikā), „sich", wie es heißt, „der Sonnenglut aussetzend". Zur Zeit, als derselbe vorschriftsmäßig seine letzte „Regenzeit" zu Pāpā hielt, trat der Tod an ihn heran. „Einsam und allein in sitzender (Samparyaṅka-)Stellung, eben mit dem Hersagen der 55 Lesungen beschäftigt, welche die Folgen des karman darlegen, und der 36 gelösten Fragen starb er." So unsere Quelle (Kalpa-Sūtra), welche zugleich berichtet, daß die 18 verbündeten Fürsten von Kāsi und Kosala, die 9 Mallakis und die 9 Lecchakis in jener Nacht eine Illumination veranstalteten, „denn", sagten sie, „da das Licht der Erkenntnis ausgegangen ist, so laßt uns aus grobsinnlichem Stoff eine Illumination machen." Auch die Abweichungen im Schlußakte des Lebensdramas der beiden (Ort, Zeit und Umstände) springen in die Augen. Was sie gemeinsam haben, verdanken sie ihrer Umgebung, den sozialen Verhältnissen und dem Kulturzustande jener Länder links und rechts vom Ganges in der Zeit, als sie eine Rolle in der Öffentlichkeit zu spielen begannen.

4. Mahāvīras Lehre ist, wenn wir ihre Tendenz betrachten, Heils- oder Erlösungslehre, gleich der Buddhas und anderer. Sie will die Befreiung (mokkha, nirvāṇa) aus dem leidvollen Strudel der Welt (āvaṭṭa, saṃsāra) durch Mitteilung des rechten, alldurchdringenden Wissens (kevala jñāna) lehren. Befreit aber wird die Seele oder das Lebendige (jīva), welches im Menschen identisch ist mit seinem Selbste (āya, ātman), zur Belohnung oder Strafe aber auch in Göttern (deva) oder Höllenwesen (tasa, trasa), in Pflanzen (vaṇassai, vanaspati) und Tieren

und sogar (unentfaltet oder avyakta) in den vier Elementen wohnen kann. Jede Seele ist ein Individuum und ihrem Wesen nach Erkenntnis. Diese Erkenntnis aber wird verfinstert durch etwas, was charakteristisch das kamma (karman) genannt wird und wonach sich auch, je nachdem wie es beschaffen ist, die Beschaffenheit des Leibes (kammaṇā uvāhī jāyaī, d. i. durch das kamma entsteht die Lage), den die Seele zu ihrem Aufenthalt erhält, richtet. Das Aufhören des kamma ist daher auch das Aufhören der Seelenverfinsterung oder der Auszug der Seele aus ihrem Leibe. Die Seele, deren kamma aufgebraucht ist, bezieht nicht wieder einen andern Leib, sondern gelangt in die Nicht-Welt, in den Himmel des „Erlösten" (mukta) oder des „Siegers" (jina) und findet dort ihr wahres Wesen, welches Erkenntnis ist, um es in ewiger Ruhe auf ewig zu genießen. So wie die Seele durch ihr eigenes Tun schuld daran ist, daß sie an irgend einen Leib gefesselt worden, so ist auch sie es allein, die durch Aufgeben des kamma in der Askese sich davon frei macht. Kein Gott löst ihre Fesseln, denn es gibt keinen höchsten Urheber aller Wesen, vielmehr ist alles ewig: Seelen, Verdienst (dharma), Mißverdienst (adharma), Raum, Zeit und Materie (pudgala). Einem sogenannten „Finder der Furt" (tīrtha-kara), in unserem Falle also Mahāvīra, zu folgen, ist freilich für einen jeden geboten, der erlöst sein will und nicht selbst „Furtfinder" ist, aber kein anderer kann sein kamma vernichten[1]), es sei denn, wer es selbst geschaffen hat. Um jedoch das kamma zu vernichten, muß man es vor allem kennen, d. h. wissen, woher es entsteht (kamma-mūla, d. i. die Wurzel des k.). Es entsteht aus der Aktivität (kiriyā), und da diese nicht sein sollte und darum tadelnswert (samārambha) ist, so ist auch das kamma selbst etwas Tadelnswertes oder ein solches, welches Leiden schafft. Nun da überall in den sechs Lebensgebieten (chajjīvanikāya) Seelen wohnen, welche Schmerz fühlen, wie wir, wennschon sie ihre Gefühle nicht immer äußern können, in der Erde (puḍhavi), im Wasser (udaya), im Feuer (agaṇi), in dem Winde (vāukāya), in den Pflanzen (vaṇassaī), in den Tieren (tasakāya), so hat „der dies weiß" (parimāyā) zunächst alles zu vermeiden, was irgendwie die Gefühle dieser Seelen verletzen könnte. „Dies ist das reine unwandelbare ewige Ge-

[1]) In diesem Sinne heißt es (Āy. S. I. 2. 5 § 4): esa vīre pasaṃsite, ye baddhe padimoyae: der heißt ein „Held", der die „Gefesselten" erlöst.

setz, welches die Weltenkenner erklärt haben, unter den Eifrigen und Nichteifrigen, unter den Gläubigen und Ungläubigen, unter den Nichtgrausamen und Grausamen, unter den Weltkindern und denen, die es nicht sind, unter den mit und ohne Familienbande Lebenden: das ist die Wahrheit; das ist so, das ist verkündet darin"[1]. Wer also weiß, daß aus derartigen Handlungen das kamma entsteht, unterläßt sie, und indem er sie unterläßt, vernichtet er sein kamma. Was ihm sodann weiter nottut, ist das „rechte Verhalten" (āyāra), und dieses besteht im vollkommenen Entsagen (dhūya)[2]. Um es zu üben, entschlägt sich der Weise zur rechten Zeit der häuslichen Freuden und Sorgen, einzig darauf sinnend, den rechten Zweck seiner Seele (āyaṭṭha samma) zu erreichen, weiß er doch für gewiß: „bist du eifrig, so wirst du immer siegen"[3]. Er kennt keine Affekte und Bedürfnisse mehr und hängt nicht mehr am Leben. Alle Bande sind für ihn gelöst; er ist ein niggaṃtha geworden. Kurzum: „was ist das Merkmal des Weisen? Er kennt die Gleichheit (aller Wesen) und bändigt sich"[4]. „Findet sich in demjenigen, dessen Geistesaugen so geschärft sind, noch eine Schwachheit (uvāḍhī)? Nein!"[5] — „Für den Erlösten und Nichthandelnden gibt es keinen Weg mehr (von Geburt zu Geburt)"[6].

Die Sinnlichkeit bleibt auch für den Erlösten eine stete Prüfung. Darum soll er sich die Abtötung, besonders das Fasten zur Pflicht machen und den Verkehr mit Frauen meiden[7]. Diese Strenge ist freilich nur Sache weniger Auserlesenen. Denn auch von den Berufenen fallen noch manche ab[8]. Eine Eigentümlichkeit der jainistischen Askese ist einmal die Gleichgültigkeit in Hinsicht auf die Bekleidung, während das buddhistische Gesetz dieselbe verpönt, und sodann der asketische Selbstmord, welcher gleichfalls den Buddhisten ferne lag oder doch höchst selten bei ihnen vorkam. Ein Mönch darf sich seine Kleider (zwei leinene Unterkleider und ein wollenes Oberkleid) zusammenbetteln, muß sie aber in dem Zustande lassen, in welchem er sie empfangen hat und darf sie weder waschen noch färben. „Allein wenn der Winter vorüber und

[1] Āy. S. I, 6, 1 § 4: sassūsa bho! dhūyavāyaṃ pavedissāmi.
[2] Āy. S. I, 4, 1 § 2. [3] Āy. S. I, 4, 1 § 3.
[4] Āy. S. I, 3, 3 § 1; vgl. I, 5, 5 § 4. [5] Āy. S. I, 3, 4 § 4; 4, 4 § 4.
[6] Āy. S. I, 5, 2 § 3. [7] Āy. S. I, 5, 4. [8] Āy. S. I, 6, 3 § 4.

die heiße Jahreszeit gekommen ist, soll er sich mit einem Ober- und Unterkleid begnügen, oder mit dem Unterkleid allein oder mit einem Überwurf oder mit gar keinen Kleidern (höchstens mit einem Lendentuch bedeckt, kaṭibaṃdhaṇa genannt), strebend nach Freiheit von Fesseln. Buße ziemt ihm"[1]). Ein Mönch, der über seine Sinnlichkeit nicht Herr werden kann, darf Hand an sein Leben legen (z. B. Gift nehmen). Auch wenn ihn die Krankheit daran hindert, seinen Bußübungen treu zu bleiben, ist ihm der Selbstmord durch Entziehung aller Nahrung gestattet[2]). Auf den Hungertod, den eigentlichen asketischen Selbstmord, der als „gut, heilsam, geziemend, beseligend, verdienstlich" gepriesen wird, pflegte man sich (zwölf Jahre lang) durch Fasten und Vermeiden aller Körperbewegungen u. dgl. vorzubereiten[3]).

Der feste Grundstock der sittlichen Arbeit des einzelnen sind die sog. „fünf großen Gelübde" (paṃca mahavvayāiṃ) mit ihren fünf mal fünf „Korollarien", wie Jacobi den Kunstausdruck bhāvanā wiedergibt (Umāsvāti VII, 3)[4]).

Das erste Gelübde lautet: Ich entsage allem Töten von lebenden Wesen (pāṇāivāya), kleinen wie großen, beweglichen wie unbeweglichen, noch werde ich selbst lebende Wesen töten (noch andere dazu veranlassen, noch es gut heißen). So lange als ich lebe, bekenne, tadele, bereue und lege ich ab diese Sünden (die begangen werden) auf die dreimal dreifache Weise (d. i. tuend, veranlassend, gutheißend und in Vergangenheit wie in Gegenwart und Zukunft) in Gedanken, Worten und Werken (maṇasā, vayasā, kāyasā).

Das zweite Gelübde lautet: Ich entsage aller lügenhaften Rede (musāvāyā) (die entstehen kann) aus Bosheit, Begierde, Furcht oder Scherz; ich werde weder selbst lügen, noch andere zum Lügen veranlassen, noch es gutheißen, wenn andere lügen usw.

Das dritte Gelübde lautet: Ich entsage allem Nehmen von dem, was nicht gegeben (adinnādāṇa), von lebenden wie von leblosen Dingen, sei es in einem Dorfe oder in einer Stadt oder in einem Walde; ich werde weder selbst nehmen, was mir nicht gegeben ist, noch andere dazu veranlassen, noch es gutheißen, wenn sie es tun usw.

[1]) Āy. S. I, 7, 4 § 1; 5 § 1, vgl. 7 § 1.
[2]) Āy. S. I, 7, 4 § 2; 5 § 4; 6 § 3. 4. [3]) Āy. S. I, 7, 8.
[4]) Āy. S. II, 15 § 30 ff.; Umāsvāti VII, 1 ff.

Das vierte Gelübde lautet: Ich entsage allen geschlechtlichen Freuden (mehuṇa) mit Göttern, Menschen oder Tieren; ich werde mich der Sinnlichkeit nicht ergeben usw.

Das fünfte Gelübde lautet: Ich entsage aller Anhänglichkeit (pariggaha) an Weniges wie an Vieles, an Kleines wie an Großes, an Lebendes wie an Lebloses usw.

Die fünf mal fünf Korollarien machen die Nutzanwendung, indem sie dem niggaṃtha Behutsamkeit in allem ans Herz legen. Bei jedem Schritt, den er tut, bei jedem Gedanken, den er denkt, bei jedem Wort, das er spricht, desgleichen, wenn er eines der Geräte, die er bei seinem Bettelgang gebraucht, niederlegt, wenn er ißt oder trinkt, soll er sich in acht nehmen, um kein lebendes Wesen zu verletzen. Damit ihm keine Lüge entschlüpft, soll er seinen Affekten absterben. Die Gesetzesvorschriften für die Ordensleute gehen darin soweit, zu verbieten, Ausdrücke, wie „der Gott (deva) regnet" und ähnliche zu gebrauchen, sondern nur zu sagen: „der Luftraum (aṃtalikkha) regnet" u. dgl.[1]). In der Nutznießung oder Erwerbung von Eigentum mußte der niggaṃtha sich der äußersten Vorsicht befleißigen, sowie zur Bewahrung der Keuschheit alles unterlassen, was die Fleischeslust erregen könnte, und sich überhaupt Indifferenz in bezug auf alle Sinnesempfindungen aneignen.

Auch in der Lehre sind, wie man sieht, zahlreiche Anklänge an den Buddhismus vorhanden, doch auch Abweichungen finden sich, deren bedeutsamste unstreitig die sind, daß die Jainas individuelle Seelen und demnach auch eine eigentliche Seelenwanderung annehmen, wohingegen die Buddhisten die Individualität für eine irrige Annahme (diṭṭhi) erklären, ferner daß jene das Gute und das Böse (die Tugend und ihr Gegenteil) zu ewigen Weltprinzipien (astikāya) erheben, während diese jede Substanzialität leugnen. In den Einzelheiten sowohl der Theorie als der Praxis gehen die beiden Sekten mehrfach auseinander. Die Vorstellung vom kamma scheint z. B. hüben und drüben einander genau zu entsprechen, allein sie zeigt doch einen Unterschied, insofern als dem Jainismus zufolge das kamma von der kiriyā untrennbar ist, d. i. von der durch die individuelle Seele bestimmten und zugleich auch

[1]) Āy. S. II, 4, 1 § 12 f.

wieder sie bestimmenden Aktivität oder dem Tätigkeitstrieb, indes dem Buddhismus zufolge von einer Aktivität in diesem Sinne nicht geredet werden darf. Und richtig wird im Mahāvagga in einem Abschnitt, welchem wir schon einmal (S. 119 f.) eine den buddhistischen Standpunkt kennzeichnende Stelle entnommen haben, die Lehre von der Aktivität (kiriyāvāda), beziehungsweise die von der Nichtaktivität (akiriyāvāda), als Unterscheidungslehre der Jainas und Buddhisten behandelt. Aus einem andern Abschnitt des buddhistischen Kanons, dem Upāli-Sutta im Majjhima-Nikāya, erfahren wir, daß Gotama Buddha auch darin einen Unterschied zwischen seiner und der jainistischen Lehre erblickte, daß Nigganṭha Nātaputta behauptete, es gäbe drei daṇḍas oder Werkzeuge des Bösen, Körper, Wort und Gedanke, und jeder dieser daṇḍas wäre für sich getrennt von den übrigen tätig[1]), wobei man unwillkürlich an das „auf dreimal dreifache Weise" (tivihaṃ tivihenaṃ) in der oben angeführten Gelübdeformel und die dafür in den Korollarien vorgeschriebene gesonderte Kontrolle erinnert wird. Weitere Unterscheidungslehren als die genannten werden in der älteren kanonischen Literatur der Buddhisten unseres Wissens nicht ausdrücklich als solche hervorgehoben, indes scheint es gewagt zu sein, daraus irgendwelche Folgerungen zu ziehen, da die Erwähnung dieser und die Nichterwähnung anderer jainistischer Lehren in unsern buddhistischen Texten auch ebensogut rein zufällig sein kann. Sonst wäre es doch zu auffällig, wie beispielsweise die abweichende Auffassung vom Werte des tapas, der körperlichen Buße, und von dem Endzustand, dem nirvāṇa, hätte unbeachtet bleiben können. Leise Anspielungen an den einen oder andern Punkt, in welchem die Buddhisten es anders hielten als die Jainas, wird man immerhin da und dort in der älteren buddhistischen Literatur entdecken. So hat Bühler[2]) mit Recht in dem falschen Gerüchte, welches die Nigganṭhas anläßlich der Bewirtung Buddhas durch Sīha, den Obergeneral der Licchavis, ausgesprengt hatten, worin sie Buddha der Laxheit mit Bezug auf das Töten der Tiere beschuldigten, eine Hinweisung darauf gesehen, daß die Buddhisten es in dem Fleischgenuß weniger genau nahmen als die Jainas, was denn auch die Vorschriften dieser selbst genugsam bestätigen. In dem nämlichen Berichte (über die Bekehrung Sīhas) findet sich

[1]) M. N. I, p. 372 ff. [2]) Über die indische Sekte der Jainas, 250.

auch eine Andeutung über die Pflicht, Bettlern einer fremden Sekte Almosen zu spenden, welche, wie es scheint, bisher unbemerkt geblieben ist. „Seit langer Zeit, o Sīha — spricht Buddha zu diesem — war dein Haus ein opāṇa, d. i. eine Quelle für die Nigganṭhas gewesen. Du sollst es also für recht halten (auch in Zukunft) ihnen Speise zu reichen, wenn sie kommen (auf ihrem Almosengang)." Sīha, der ehemalige Jünger des Nigganṭha Nātaputta, ist betroffen über diese Toleranz Buddhas. „Man hat mich belehrt — so lauten seine Worte — der Asket Gotama sagt: Mir allein und niemandem anders sollen Gaben gegeben werden. Meinen Schülern allein und keines andern Schülern sollen Gaben gegeben werden. Nur was mir und meinen Schülern gegeben wird, hat großen Lohn, was anderen oder den Schülern anderer gegeben wird, hat keinen großen Lohn. Allein der Erhabene ermahnt mich, auch den Nigganṭhas zu geben"[1]). Hier scheinen die Nigganṭhas aus Parteiwut dem verhaßten Gegner einen Fehler angedichtet zu haben, von welchem sie selbst laut ihren eigenen Bekenntnisschriften nicht freigesprochen werden können, während keine einzige Stelle in den Bekenntnisschriften der Buddhisten jenen wirklich oder angeblich gegen ihren Stifter erhobenen Vorwurf rechtfertigt. „Ein Gläubiger (samaṇunna) — heißt es im Āyāraṃga-Sutta — soll dem Ungläubigen (asamaṇunna) keine Speise oder Kleidung darreichen, noch ihn ermahnen (solche zu spenden) oder ihn bedienen usw."[2]).

Indem wir anderes, wie z. B. die fünf Arten der Erkenntnis, welche in den jainistischen Schriften aufgezählt werden, und für welche es z. T. keine analogen Unterscheidungen in den buddhistischen Schriften gibt, mit Stillschweigen übergehen, machen wir nur noch auf eine Verschiedenheit aufmerksam. Das fünfte der buddhistischen „Verbote" schreibt vor, keine berauschenden Getränke zu trinken, während das fünfte der jainistischen „großen Gelübde" die Verpflichtung auferlegt, aller weltlichen Anhänglichkeit zu entsagen. Achtet man übrigens auf die jenen Gelübden beigegebenen Korollarien, so wird man unschwer das Spezialverbot der Buddhisten unter ihnen wiederfinden und somit mehr eine Verschiedenheit im Wortlaut als im Sinne behaupten. Die Annahme von Monier Williams[3])

[1]) M. VI, 31, 11. [2]) Āy. S. I, 7, 2 § 4.

[3]) Buddhism in its connexion with Brāmanism etc. 535.

aber, daß die Buddhisten die ersten gewesen seien, welche die vollkommene Enthaltung von berauschenden Getränken in Indien eingeführt haben, erscheint erst recht als überflüssig.

5. Mahāvīras Anhänger[1]) zerfielen in solche, die unter einer geistigen Kontrole lebten (saṃgaā), und solche, die derselben entbehrten (asaṃgaā). Die geläufige Bezeichnung für die ersteren war Bettler (bhikkhu) und Bettlerinnen (bhikkhuṇī). Für sie hatten die „fünf großen Gelübde" verpflichtende Kraft, und daraus lassen sich auch ihre übrigen Obliegenheiten ableiten. Jedes jainistische Ordensglied, gleichviel ob männlichen oder weiblichen Geschlechtes, hatte außer der vorgeschriebenen Kleidung (die drei Stücke, kalpatraya), an deren Stelle, wie wir sahen, für die Mönche auch Nacktheit treten konnte, einen Almosentopf (pātra), der aber auch durch die hohle Hand ersetzt werden konnte, nebst einem Seihtuch für das Trinkwasser, einen Besen (rajoharaṇa) und einen Schleier vor dem Munde (mukhavastrikā) mit sich zu führen, um zu verhüten, daß ihm ein Insekt in den Mund komme. Beim Betteln der Speise hat der echte Jünger des Jina große Vorsicht anzuwenden, um keine unreine, d. i. keine solche Speise zu genießen, worin Seelen ihren Sitz haben, oder bei deren Zubereitung lebende Wesen zerstört werden, z. B. Honig, da bei dessen Einsammeln die Bienen getötet werden[2]). Aus dem gleichen Grunde, der Schonung alles Lebendigen zu lieb, war ihm die Leibesentleerung an einer zuvor nicht untersuchten und abgewischten Stelle sowie das Baden verboten[3]). Auch war ihm nicht jedes beliebige Nachtlager erlaubt, sondern nur da, wo keine Gefahr vorhanden war, einem der Gelübde untreu zu werden. Das Herumwandern von Dorf zu Dorf machte einen Teil der Askese aus, außer in der viermonatlichen Regenzeit, wo die Rast an einem und demselben Orte vorgeschrieben war und strenges Fasten verbunden mit Meditation und Studium die zeitgemäße asketische Übung bildete. Mit der Pflicht der Besitzlosigkeit wurde es sehr genau genommen. „Ich werde ein hausloser, besitzloser, sohnloser, herdeloser Asket werden, der ißt, was andere ihm geben (samaṇe bhavissāmi aṇagāre akiṃcaṇe aputte apasūparadattabhoji), ich werde keine sündhafte Handlung begehen

[1]) Vgl. zum Folgenden Āy. S. II.

[2]) Vgl. Amitagati, Subhāṣitasaṃdoha XXII (ZDMG 61, 127 ff.).

[3]) Āy. S. II, 2, 2 § 1.

(pāvaṃ kammaṃ no karissāmi), allem, was mir nicht gegeben wird, entsage ich (savvaṃ adinnādānaṃ paccāikkhāmi)" [1]) — in diesen Worten gibt der Mönch (oder die Nonne) seinen Entschluß kund, auf Hab und Gut zu verzichten und nicht das Geringste ohne Erlaubnis des Eigentümers sich anzueignen. Alles schließlich, was dem Geiste der Entsagung widerstrebt, ist untersagt; so die Teilnahme an Festlichkeiten, Schauspielen, Tänzen und musikalischen Produktionen [2]). Als eine Spezialität der jainistischen Mönchsdiziplin sei noch erwähnt die Sitte, sich Haupt- und Barthaare auszurupfen.

Das Verhältnis jener zum Orden, die, ohne sich einer gleich strengen Askese wie die Ordensglieder zu befleißigen, dennoch durch Übernahme gewisser ähnlich lautender Verpflichtungen und besonders durch Übung der Mildtätigkeit dem Orden Dienste erwiesen, der sog. „Verehrer" oder „Hörer", scheint bei den Jainas ein festeres gewesen zu sein, als bei den Buddhisten, was wohl damit zusammenhing, daß sich von Anfang an der Orden mehr um sie bekümmerte.

Der Jainismus kennt gleich dem Buddhismus streng genommen nur den Kultus des eigenen Herzens. Kulthandlungen dieser Art waren die verschiedenen Formen der Selbstdisziplin, sowohl der inneren als der äußeren, also einerseits namentlich die Sühne für Vergehen durch Reue, Beichte und Buße und anderseits besonders das Fasten. Später, und, wie Bühler [3]) ganz richtig hervorhebt, unter dem Einflusse der Laien, kam der Kultus der (24) Jinas auf. Ihnen zu Ehren feierte man Feste mit Liedern, Prozessionen und Wallfahrten, und an den Orten, wo dieselben der Legende nach in das Nirvāṇa eingegangen waren, erhoben sich Tempel, welche, wie z. B. der Jaina-Tempel zu Girnār, durch ihre architektonische Vollendung bis zur Stunde das Staunen der Europäer erregen. Reliquienverehrung ist indes dem Jaina-Kultus fremd. Er hält nur die Bilder und nicht die leiblichen Überreste in Ehren, doch stammen die ältesten Jina-Bilder erst aus der Zeit des Königs Kaniṣka (I. Jahrh. n. Chr. ?) und sind dem alten Jinismus fremd, ja die Sekte der Sthānakavāsin verwirft sie noch heute.

6. Schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung sehen wir die Jainas in zwei gegeneinander feindselig gesinnte Zweige gespalten, die sog. Śvetāmbaras, „die Weißgekleideten",

[1]) Āy. S. II, 7, 1 § 1. [2]) Āy. S. II, 11. [3]) a. a. O. 239.

und die nackt gehenden **Digambaras**, „deren Kleid der Luftraum ist". Nur die ersteren haben heilige Schriften, jene oben genannten elf Aṅgas, und sie allein nehmen auch Frauen in die Ordensgemeinschaft auf, während bei den Digambaras sich die Aufnahme der Frauen von selbst verbietet. Im übrigen herrscht, was die Lehre und Ordnung betrifft, in der Hauptsache zwischen beiden Zweigen Übereinstimmung. Charakteristisch ist die durch das Kalpa-Sūtra und Inschriften [1]) verbürgte Einteilung der Śvetāmbaras in Schulen, eigentlich Scharen (gaṇa), deren Unterabteilungen Familien (kula) und Zweige (śākhā) heißen. An der Spitze dieser Schulen standen Schulhäupter (gaṇadhara), auch Patriarchen oder Älteste (sthavira) genannt.

Über die **Verbreitung** des Jainismus in Kaliṅga (j. Orissa) gibt eine Inschrift aus Khaṇḍgiri in Orissa näheren Aufschluß, welche König Khāravelas (erste) Gemahlin in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. in Felsen einhauen ließ. Wir ersehen aus dieser Inschrift, daß es in Kaliṅga Asketen gab, „die an den Arhat glaubten". Dieser Arhat aber kann, wie eine am gleichen Orte gefundene Inschrift, die von Khāravela selbst herrührt, erkennen läßt, niemand anders als Mahāvīra sein. Eine Inschrift aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, auf welcher die Rede ist von dem Bau eines kleinen Tempels zu Ehren des Arhat Vardhamāna, zeigt das Vorrücken des Jainismus nach Mathura an der Jumna im Westen. Daß in Mathura in der Folgezeit die Jaina-Religion zu großer Blüte gelangte, bezeugen Jaina-Weihinschriften aus dem ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert [2]).

Sechstes Kapitel.

Ein Schirmherr des Buddhismus im 3. Jahrh. v. Chr.

1. Der Westen von Indien, das Indusgebiet, ward für das Abendland erschlossen durch **Alexander d. Gr. Zug nach Indien** (327 v. Chr.). In das eigentliche Indien der Inder, in das Gangesgebiet aber, wo, wie wir sahen, auch Buddhas Religion ihre erste Heimstätte gefunden hatte, war der große griechische Eroberer nicht vorgedrungen. Indische Inschriften auf Felsen am westlichen Ufer der Yamunā (j. Jumna), eines Neben-

---

[1]) Kalpa S. II. Über die Inschriften vgl. Bühler, a. a. O. 256 ff.; 265 ff. A. 35.
[2]) Vgl. Bühler, a. a. O. 254 ff. Academy 1889 I, 381 f.

flusses des Ganges, welche um ein Jahrhundert jünger sind, erwähnen zwar einen Alexander (Alikyasadala), allein es ist dieser Alexander nicht der Sohn des Philipp von Mazedonien, sondern höchstwahrscheinlich Alexander II. von Epirus [1]). Immerhin hatte das Erscheinen der fremdländischen Krieger in Indien eine weltgeschichtliche Bedeutung. Es war die erste Berührung der griechischen Kultur mit der indischen.

Bei der Teilung des Reiches nach Alexanders Tode (323) fiel Indien mit Baktrien an Seleucus Nicator. Bevor derselbe jedoch seine Erbschaft in Indien antreten konnte (312), vergingen elf Jahre. Diese Zeit hatte Candragupta (Sandracottos oder Sandragyptos der Griechen), welcher aus dem Gangestale vertrieben als Flüchtling einst schutzsuchend zu Alexander gekommen, alsdann aber bei diesem in Ungnade gefallen war, dazu benutzt, um südlich vom Himalaya in der Provinz Magadha (j. Behar) ein Reich mit der Hauptstadt Pāṭaliputra (Palibothra der Griechen, j. Patna) zu errichten (c. 315) und seine Oberhoheit auch über seine griechischen Nachbarn, die Statthalter in den von Alexander d. Gr. gegründeten Städten, auszudehnen [2]). Als Seleucus endlich nach Indien kam, standen die Dinge bereits so, daß ihm nichts anderes übrig blieb, als mit Candragupta ein Abkommen zu treffen, durch welches die griechischen Besitzungen faktisch an diesen abgetreten wurden. Die Einsetzung einer Gesandtschaft am Hofe des indischen Königs sollte die griechisch-indische Freundschaft besiegeln, und Megasthenes bekleidete als der erste diesen Posten während der Dauer von acht Jahren (306—298). Ebenderselbe Megasthenes hat uns höcht wertvolle Aufzeichnungen über die von ihm gemachten Beobachtungen hinterlassen, welche uns das Gangesland mit den ihm eigentümlichen Kulturformen vor Augen führen [3]). Aus denselben entnehmen wir u. a., daß zwischen den *Βραχμᾶνες* und *Σαρμᾶναι* ein Unterschied gemacht wurde, den wir auch in indischen Quellen bestätigt finden; daß die Zahl der kleinen Fürstentümer schon damals eine sehr große war; daß das Dorfsystem wie auch heute noch in Indien vorherrschte, und daß der

[1]) Das 13. Felsenedikt nach der Khâlsi-Version. Vgl. Cunningham, Corpus Inscript. Indic. 125 f.; Bühler, ZDMG 40, 135.

[2]) Vgl. Numismata Orientalia, fasc. Ceylon 41 ff.

[3]) Vgl. Mc Crindle, Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, 40 ff.

Ackerbauer (Vaiśya) keinerlei Kriegsdienste zu leisten hatte. An der indischen Bevölkerung hebt Megasthenes besonders rühmend die Wahrheitsliebe hervor, auch ein Zug, bei welchem die Übereinstimmung mit den Angaben indischer Texte auffällt [1]).

2. Nach Seleucus Tode (281) rückten noch zwei Könige von Baktrien mit Heeresmacht in Indien ein: Eukratides, welcher bis nach Palata, einer von Alexander d. Gr. gegründeten Stadt (j. Heidarabad), vordrang, und Menander [2]). Der letztere, von welchem Münzen von Kabul in Afghanistan bis Muttra an der Jumma aufgefunden worden sind, tritt als Yona- oder Griechenfürst in einem dem buddhistischen Literaturkreise angehörenden Dialoge, dem Milinda-Pañho, d. i. Fragen des Milinda oder Menander auf, worin er sich über gewisse Punkte der buddhistischen Lehre mit dem Weisen Nāgasena unterredet. Dieser Dialog ist wichtig als ein Zeugnis für den geistigen Verkehr zwischen Griechentum und Indertum aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert und vervollständigt so das Bild, auf welchem uns Spuren griechischen Einflusses in der Astronomie, in der Skulptur und — nach der Meinung einzelner Forscher wenigstens — auch in der Dichtkunst der Inder begegnen.

3. Als Candragupta, der Begründer der neuen Dynastie der Mauryas (Morieis der Griechen) im Jahre 291 starb, folgte ihm in der Regierung sein Sohn Bindusāra (291—263), und nach diesem kam Candraguptas Enkel Aśoka (263—222) auf den Thron. Es ist dies derselbe Aśoka, der unter dem Namen „der göttergeliebte König Priyadarṣin“ (devānam piye Piyadasi lājā) sich (seit 247) auf vielen Inschriften [3]) in allen Teilen seines weiten Reiches verewigt hat. Diese Inschriften (in zwei

[1]) Megasthenis fragm. in fragm. hist. Graec. vol. II, 426 b (ed. Didot): *ἀλήθειάν τε ὁμοίως καὶ ἀρετὴν ἀποδέχονται.* Hiermit vgl. das im Texte S. 16 Bemerkte.

[2]) Vgl. Strabo XI, 516. — Rhys Davids (SBE vol. XI, p. XLVIII) setzt Milinda in das erste nachchristliche Jahrhundert, nimmt also an, daß derselbe ein anderer Menander ist als der von Strabo erwähnte. Trenckner, der erste Herausgeber des Milindapañho, hält dafür, daß derselbe oder vielmehr das Sanskrit-Original, von welchem, wie Trenckner annimmt [4]), unser Pāli-Text eine Übersetzung ist, nicht älter als das 2. Jahrh. v. Chr. sein kann. Tr. also identifiziert gleichfalls Milinda = Menander mit jenem Menander bei Strabo.

[3]) Vgl. Senart, Les Inscriptions de Piyadasi, t. II, 68 ff.

[4]) Vgl. Geiger, Pāli, S. 18; Winternitz, Gesch. d. ind. Lit., II, 139 ff. Hier weitere Quellenangaben.

Alphabeten, eines von der Rechten zur Linken und eines von der Linken zur Rechten laufend) enthalten Religionsedikte oder vielleicht richtiger Bekanntmachungen in Sachen einer sittlichen Lebensführung (dhammalipi) und finden sich teils auf Felsen (14), teils auf Säulen (11). Die wichtigsten Fundorte für die Felsenedikte sind (bis jetzt) Dhauli, Khālsī, Shāhbāzgarhī (Kapurdigiri) Jaugada, Sahasrām, Rūpnāth, Bairāṭ Girnar und Mansehra, für die Säulenedikte Delhi, Allahabad, Lauriya, Rampura, und darnach unterscheiden sich die einzelnen Versionen der verschiedenen Edikte. Ihre Entzifferung und Erklärung wird für immer mit den Namen Prinsep, Cunningham, Burgess, Kern, Senart, Bühler, Hultzsch verbunden bleiben.

Ein Gedanke durchzieht alle diese sogen. Religionsedikte Aśokas. Der König will auf jede Weise die Tugendübung zum Gemeingut aller machen.

„Der göttergeliebte König Priyadarśin hält Ehre und Ruhm nicht für (Dinge), die großen Nutzen bringen, außer daß er sich Ehre und Ruhm wünscht, damit sein Volk in der Gegenwart und in der Zukunft seinem Gesetze Gehorsam leiste und seinem Gesetze nachlebe. In dieser Hinsicht wünscht sich der göttergeliebte König P. Ehre und Ruhm. Alles, womit sich der göttergeliebte König P. abmüht, bezieht sich nur auf das Jenseits, nämlich darauf, daß jedermann frei von Gefahr sei. Die Gefahr aber ist die Sünde. Schwer, fürwahr, ist das zu vollbringen sowohl für Leute von niedrigem als auch für die von hohem Range, außer durch die äußerste Anstrengung und durch das Aufgeben von allem. Aber unter diesen beiden fällt es gerade den Hohen am schwersten." (X. Felsenedikt.)

„Der göttergeliebte König Priyadarśin redet also: Es gibt keine solche Gabe wie die Gabe des Gesetzes, (keine Freigebigkeit wie) die Freigebigkeit (in der Mitteilung) des Gesetzes, (keine Verwandtschaft wie) die Verwandtschaft durch das Gesetz. In dem (Gesetze ist) folgendes (eingeschlossen): gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Gehorsam gegen die Eltern, Freigebigkeit gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, gegen Asketen und Brahmanen, die Schonung der lebenden Wesen. Sei es ein Vater oder ein Sohn oder ein Bruder oder ein Herr oder ein Freund und Bekannter oder selbst ein Nachbar, der soll also reden: dies ist verdienstlich, dies muß man tun. Wenn man also tut, so ist ein Resultat das Heil in dieser Welt, und im andern Leben entspringt Verdienst ohne Ende aus dieser Schenkung des Gesetzes." (XI. Felsenedikt.)

4. Das „Gesetz", von dem hier die Rede und von dem es im I. Säulenedikte heißt, daß es die Wohlfahrt (sukhiyanā) und Sicherheit (goti) des Staates bedinge, ist der dhamma der Buddhisten. Wir vernehmen aus dem Munde Aśokas, wie bei ihm acht Jahre nach seiner Salbung zum König, also ungefähr 251

v. Chr. (die Salbung fand 259 statt), nach der Eroberung des Landes Kaliṅga (j. Orissa) „ein eifriges Hüten des heiligen Gesetzes (dhamma), eine (eifrige) Liebe zu dem heiligen Gesetze und ein (eifriges) Lehren des heiligen Gesetzes" (XIII. Felsenedikt) sich eingestellt habe. Seit dieser Zeit vollzog sich in dem König, wie er selbst gesteht, eine Sinnesänderung in jeder Hinsicht. Er nahm andere Lebensgewohnheiten an.

„Früher wurden in der Küche des göttergeliebten Königs Priyadarśin täglich viele hunderttausende von Tieren geschlachtet, um Brühe (sūpa) (zu bereiten). Jetzt, da dieses Religionsedikt geschrieben ist, werden (täglich) nur drei Tiere geschlachtet, (nämlich) zwei Pfauen und eine Antilope; auch ist die Antilope nicht (für alle Tage) bestimmt. In Zukunft werden aber auch diese drei Tiere nicht (mehr) geschlachtet werden." (I. Felsenedikt.)

Überall in seinem eigenen Reiche und in den Nachbar-Ländern, darunter auch in den Ländern des Yavana-, Yona- oder Griechen-Königs Aṃtiyoga (gemeint ist wohl Antiochus I., der übrigens schon 261 gestorben war), ließ der König Hospitäler (cikisā) einrichten sowohl für Menschen als für Tiere. An den Straßen ließ er Bäume anpflanzen und Brunnen graben zum Gebrauch für Menschen und Vieh[1]). Während vordem die Könige auf Vergnügungsreisen auszogen und Jagden u. dgl. veranstalteten, zog Aśoka, wie er uns in einem anderen Felsenedikte (dem VIII.) verrät, zehn Jahre nach seiner Salbung „um der höchsten Erkenntnis (sambodhi) willen" aus, d. h. er setzte sich, um mit den Buddhisten zu reden, die höchste Vollkommenheit zur Lebensaufgabe[2]). Er trifft (zwölf Jahre nach seiner Salbung) Veranstaltungen, damit die sittlichen Pflichten, als da sind Gehorsam gegen Eltern und Lehrer, Ehrerbietigkeit gegen

[1]) Edikt II nach der Khālsī-V. vgl. das VIII. Säulenedikt.

[2]) Da Aśoka nach dem XIII. Felsenedikt 8 Jahre nach seiner Salbung zum Buddhismus übergetreten war, und es hier im XIII. Felsenedikt heißt, daß er 10 Jahre nach demselben Ereignis auf die Sambodhi ausgezogen sei, so ist anzunehmen, daß etwa 2 Jahre verstrichen, bevor ihm das volle Verständnis für den Buddhismus aufgegangen ist. Zum Glücke hat er auch darüber sich selbst ausgesprochen (Edikte von Sahasrām, Rūpnāth u. Bairāṭ bei Senart II, 195 f.). „Ich war während mehr als zwei und einem halben Jahre upāsaka (Laienjünger), aber ohne großen Eifer an den Tag zu legen. Seit mehr als einem Jahre nun habe ich den saṅgha (Orden) aufgesucht, und seitdem habe ich die Menschen, welche die wahrhaftigen Götter Indiens waren, zu falschen Göttern gemacht usw." Vor seinem Übertritt zum Buddhismus gehörte Aśoka, wie Thomas (Jainism or the early Faith of Aśoka, 1877) und Jacobi (ZDMG 40, 92 ff.) glaublich nahm, der Sekte der Jainas an.

Freunde, Bekannte und Blutsverwandte, gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Freigebigkeit gegen Brahmanen und Asketen, Schonung aller lebenden Wesen, Enthaltung von Schmähungen gegen Andersgläubige, zur Kenntnis aller gebracht werden durch alle fünf Jahre wiederkehrende Visitationsreisen „pflichteifriger Schreiber und Unterkönige“ [1]. Denn der König ist überzeugt, daß die Unterweisung im Gesetze das beste Werk ist. Von diesem Gesetze als dem einzig sicheren Heilsmittel (mangala) soll nach dem Willen des Königs auch sein Volk alles Heil erwarten [2]. Ein Jahr darauf verfügt Aśoka die Einsetzung von „Gesetzesoberen“ (dhammamahāmātā) und beschreibt uns selbst die Machtsphäre derselben mit den Worten des betreffenden (V.) Felsenediktes: „Bei allem, was mit dem Gesetze zusammenhängt oder mit frommen Gaben in Verbindung steht, sind die Gesetzesoberen überall in meinem pflichtgetreuen Reiche beschäftigt.“ Wie aber der König selbst von seiner Regentenpflicht denkt, auch dafür haben wir sein eigenes Bekenntnis und ein solches, welches man von einem Orientalen nicht vermutet hätte. Er sagt: „Ich bin von meiner Tätigkeit und der Erledigung der Geschäfte nie befriedigt, denn ich halte es für meine Pflicht, für das allgemeine Heil und Wohl zu arbeiten. Aber die Wurzel davon ist die Tätigkeit und die Erledigung der Geschäfte. Denn es gibt kein wichtigeres Werk als das allgemeine Heil und Wohl. Und wenn ich mich anstrenge, warum (geschieht es?). Ich will meine Schuld an die Kreaturen abtragen; ich will sie in dieser Welt glücklich machen, und im Jenseits sollen sie die himmlische Seligkeit erwerben“ [3]. „Alle Menschen — so lautet eine Instruktion an seine Beamten zu Tosali im ersten der sogen. Separatedikte — alle Menschen sind meine Kinder. Wie (meinen) Kindern wünsche ich (ihnen) . . . alles Gute und Glück zu ihrem Heile in dieser und in der andern Welt.“ Dann seine Regierungsmaximen näher entwickelnd, fährt der König in demselben Edikte fort, zu seinen Beamten also zu reden: „Wer schlaff ist, kann sich nicht aufraffen. Man mus sich aber bewegen, sich regen und (vorwärts) schreiten. Ebenso (verhält es sich bei dem), was ihr zu entscheiden habt. Deshalb muß ich euch sagen: Achtet auf meine Befehle.“ Und zum Schlusse gibt der König sein Vorhaben kund, „in Übereinstimmung mit

[1]) Edikt III nach der Khālsī-V. vgl. Edikt XI; auch Edikt XIII.

[2]) Edikt IV nach der Khālsī-V. [3]) Edikt VI nach der Khālsī-V.

dem Gesetze" alle fünf Jahre einen Beamten auszusenden, der nicht hart und heftig, sondern milde sein wird, damit das Gefühl, gerecht regiert zu werden, im Herzen aller Platz greife[1]).

Seine Vorliebe für das buddhistische Gesetz hielt Aśoka indes nicht ab, auch den übrigen Sekten seine Gunst zu bezeigen, und allen ohne Unterschied schärft er ein „Vorsicht im Reden". Dies ist die oft gerühmte Toleranz des Königs Aśoka.

„Der göttergeliebte König Priyadarśin ehrt die Mitglieder aller Sekten durch Gaben und mancherlei Ehrenbezeigungen. Doch hält er nicht so viel von Freigebigkeit und Ehrenbezeigung als wovon? (Davon) daß ein Wachsen (ihres) Kernes stattfinde. Das Wachsen des Kernes aller Sekten (geschieht) auf mannigfache Weise. Die Wurzel desselben ist aber die Vorsicht im Reden. Wie (ist das zu verstehen)? Das Hochpreisen der eigenen Sekte oder das Schmähen fremder Sekten soll ohne Grund (gar) nicht vorkommen und (wenn es) aus dem einen oder dem anderen Grunde (gerechtfertigt ist), soll es mäßig sein. Fremde Sekten müssen aber geehrt werden, (wenn dies) aus dem einen oder dem anderen Grunde (gerechtfertigt ist). Wer also handelt, fördert seine eigene Sekte außerordentlich und tut auch fremden Sekten Gutes. Wer anders handelt, schadet seiner eigenen Sekte und tut fremden Sekten Übles. Denn wer immer seine eigene Sekte für heilig erklärt und alle fremden Sekten schmäht gerade aus Ergebenheit gegen die eigene Sekte — wieso? (indem er denkt): „ich will meiner Sekte Glanz verleihen" — der schädigt, indem er so handelt, seine eigene Sekte ganz außerordentlich. Eintracht allein frommt (allen). Wie (ist das zu verstehen)? Man soll das Gesetz der Andersdenkenden hören und zu hören wünschen. So (lautet) auch der Wunsch des Göttergeliebten. Wie denn? Möchten alle Sekten vielerlei (Predigt) hören und reine Lehre haben. Denjenigen, welche an dieser oder jener (Lehre) Gefallen finden[2]), soll man sagen: der Göttergeliebte hält nicht soviel von Freigebigkeit und Ehrenbezeigung als wovon? (Davon) daß bei allen Sekten ein Wachsen des Kernes stattfinde, und (zwar) ein mächtiges. Zu diesem Zwecke sind die Gesetzesoberen, die Beamten, welche die Frauen beaufsichtigen, die Vacabhumikyas und andere Kollegien tätig, und die Frucht einer solchen (Handlungsweise) ist dies, daß die eigene Sekte (eines jeden) gefördert wird und das Gesetz in (hellerem) Glanze strahlt." (XII. Felsenedikt.)

Ferner enthält das VII. Säulenedikt (aus dem 29. Jahre von Aśokas Regierung, also ungefähr 230 v. Chr.) in seinem zweiten Teile die folgende Verordnung:

„Meine Gesetzesoberen sind mit den vielartigen Wohltätigkeitsangelegenheiten beschäftigt; sie sind auch mit den Sekten der Asketen und den Hausvätern beschäftigt; ich habe es so eingerichtet, daß sie sich auch mit den

---

[1]) Vgl. auch Separatedikt II nach der Jaugada-Version.

[2]) Vgl. die Übersetzung der Worte: ye cha tatra tatra usw. von Bühler in Academy 1888, I, 101.

Angelegenheiten des Sangha (der buddhistischen Mönche) beschäftigen werden; ich habe es so eingerichtet, daß sie sich auch mit den Ājīvaka-Brahmanen beschäftigen werden; ich habe es so eingerichtet, daß sie sich auch mit den Nigganṭha (Jainas) beschäftigen werden."

5. Die Verbreitung des buddhistischen Gesetzes über die Grenzen seines Reiches bis nach Ceylon im Süden und zu den Yavanas (Griechen d. h. den Territorien der Diadochenfürsten) im Westen von Indien erwähnt Aśoka in seinen Dekreten. Ceylonesische Chroniken[1]) ergänzen diesen Bericht, indem sie uns den Namen des ersten buddhistischen Missionärs mitteilen. Sie nennen als solchen Mahinda, den Sohn des Königs Aśoka. Obschon wir nun im allgemeinen von der geschichtlichen Treue der ceylonesischen Chroniken keine hohe Meinung hegen, indem auch da, wo noch ein Kern geschichtlicher Wahrheit vorhanden ist, er unter einem Schwulst von Übertreibungen verborgen steckt, so macht doch in dem vorliegenden Falle und nicht zum wenigsten wegen der inschriftlichen Angabe der Bericht im ganzen den Eindruck tatsächlicher Begründung. Wenn es in der Chornik ferner heißt, daß Aśoka siebenzehn Jahre nach seiner Krönung, also im Jahre 242, die Mitglieder der Mönchsgemeinde zu einer großen Versammlung in seiner Hauptstadt Pāṭaliputta berief, und daß auf dieser Versammlung der Kanon der heil. Schriften endgültig festgestellt und die Ausbreitung der Lehre durch Missionäre angeregt wurde, so steht auch diesen Angaben ein vernünftiges Bedenken nicht entgegen. Man braucht darum noch nicht die vielen abgeschmackten

[1]) Edikt XIII nach der Khālsi- und Shāhbāzgarhi-Version. Der Name für Ceylon ist Tambapamni. Vgl. Edikt von Sahasrām u. Rūpnāth (bei Senart II, 196), wo es heißt, daß 256 Missionare ausgeschickt wurden. Die Bedeutung des Mahāvaṃsa für die Feststellung geschichtlicher Daten ist gleichwohl keine geringe. Daß es gelungen ist, jenen König, der sich in den Inschriften immer nur Piyadasi nennt, mit Aśoka zu identifizieren, verdanken wir dem Mahāv., welcher berichtet, daß Aśoka auch Piyadasi hieß. Die Sendung von Missionaren (nach neun verschiedenen Gegenden) beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf Wahrheit, denn von einem, Majjhima mit Namen, von welchem es heißt: er (Aśoka) sendete den Ältesten M. nach dem Lande Himavanta (der Himalayagegend), pesesi Majjhimaṃ theraṃ Himavantapadesakaṃ, hat man zu Sanchi in einem Dagoba (tumulus) ein Reliquienkästchen gefunden mit der Inschrift: Majjhimasa Himavatācariyasa, des Lehrers vom Himavat, und die Schriftzüge gleichen denen der Aśoka-Edikte. Solches und Ähnliches läßt die historische Treue des Mahāv. in günstigem Lichte erscheinen, wenn man auch dieses Werk, welches ja ein Kunstgedicht ist, nicht mit europäischem Maßstab messen darf. Vgl. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit., II, 174.

Anekdoten, die hier wie überall in indischen Quellen die geschichtliche Wahrheit verdunkeln, in Kauf zu nehmen.

Keine griechische Chronik versieht uns mit einer ähnlichen Nachricht. Nicht einmal auf den Namen Buddha stoßen wir bei irgend einem griechischen Geschichtschreiber oder Schriftsteller. Erst Clemens von Alexandrien im dritten Jahrhundert n. Chr. tut seiner Erwähnung mit dem Beifügen, daß Buddhas Anhänger in Indien ihn wegen seiner übergroßen „Erhabenheit" wie einen Gott verehrt haben [1]).

6. Man hat Aśoka mit Konstantin d. Gr. verglichen. Der Vergleich ist darin zutreffend, daß beide Herrscher Religionsedikte erließen und daß, die Treue der buddhistischen Chronik vorausgesetzt, unter beider Regierung zur Schlichtung gewisser Differenzen eine Zusammenkunft (Konzil), hier der Bischöfe, dort der Ältesten (Theras), abgehalten wurde. Wenn Aśoka gleich dem christlichen Konstantin sich zum Schirmherrn einer religiösen Genossenschaft aufwarf, so dürfen wir indes nicht außer acht lassen, daß der eine sich auf die Seite einer bisher bedrängten und verfolgten Kirche stellte und ihr staatlichen Schutz gewährte, der andere hingegen durch seinen Übertritt zum Buddismus dieser Religion, die ohnehin in ihrem Bestande in keiner Weise gestört und behindert war, die Sonne seiner königlichen Gunst zuwandte.

Indem wir es bei diesen Notizen über den merkwürdigen Mann bewenden lassen, mit welchem, was Hoheit des Strebens betrifft, von allen indischen Regenten sich nur Kaiser Akbar im 16. Jahrhundert vergleichen läßt, beschließen wir dieses Kapitel mit dem sogen. Edikt von Bhabra, wie es Senart nennt, dessen Übersetzung wir hier folgen lassen [2]). Leider sind wir in Bezug auf den wichtigsten der darin erwähnten Punkte — die zum Studium empfohlenen Lehr-Abschnitte — auf Vermutungen angewiesen, und es wären daher bestimmte Schlüsse daraus auf den Bestand des buddhistischen Kanons zu Aśokas Zeiten gewiß voreilig, weswegen wir auch früher, als uns die Frage nach dem Alter dieses Kanons beschäftigte (S. 9 f.), ihnen weiter keine Beachtung schenkten.

„Der König Priyadarśin begrüßt die Gemeinde von Magadha und wünscht ihr Glück und Gesundheit. Ihr wisset, Ehrwürdige, wieweit in Hinsicht auf

[1]) Strom. I, 15 § 71 (p. 359 ed. Potter).

[2]) Senart, Les inscriptions de Piyadasi, II, 197 ff.

Buddha, das Gesetz (dhamma) und die Gemeinde (saṅgha) meine Hochachtung und meine Fürsorge geht. Alles, was von dem erhabenen Buddha geredet worden ist, ist gut geredet (bhagavatā buddhena bhāsite save se subhāsite), und was ich, Ehrwürdige, mit meinem eigenen Willen anordnen kann: daß dieses Gesetz von langer Dauer sei, das wünsche ich. Dies sind z. B., Ehrwürdige, Stücke, die sich auf das Gesetz beziehen: der vinayasamukasa (Lehre der Ordnung oder Disziplin), die aliyavasas (ariyav-, d. i. die Kräfte der Ariyas, der Edlen), die anāgatabhayas (die bevorstehenden Gefahren), die munigāthās (die Liedstrophen des muni oder Weisen), der upatisapasina (die Fragen des Upatissa, s. S. 61), das moneyasuta (der Traktat von dem moneya oder der Vollkommenheit) und die Predigt, die der erhabene Buddha an Rāhula gehalten hat, und die mit der (Lehre von der) Lüge anfängt. Ich wünsche, daß die zahlreichen bhikkhus und bhikkhunis, ebenso die upāsakās und die upāsikās diese Stücke des Gesetzes vernehmen und beherzigen. Darum, Ehrwürdige, habe ich dieses schreiben lassen, damit man meinen Willen kennt."

Siebentes Kapitel.

Buddhismus und Christentum.

I.

Die Pāli-Piṭakas und das Neue Testament.

1. Dem Plane getreu, dessen Linien wir auf den ersten Seiten zogen, haben wir das früheste Stadium des Buddhismus quellenmäßig beleuchnet. Auch bei dem im Folgenden zu unternehmenden Versuche, den Buddhismus dem Christentum gegenüberzustellen, halten wir uns an die älteren Pāli-Schriften. Wir glauben nämlich, daß ohne eine strenge Scheidung zwischen älteren und jüngeren Quellen weder über (angeblich) Buddhistisches im Christentum noch über (angeblich) Christliches im Buddhismus niemals Klarheit geschaffen werden kann. Da nun diejenige Gestalt des Buddhismus, welche wir aus den älteren Quellen kennen gelernt haben, ein zeitliches Vorrecht vor dem Christentum besitzt, so ist dadurch von selbst ausgeschlossen, daß dieser Buddhismus sich christliche Anschauungen angeeignet habe. Von Christlichem im älteren Buddhismus könnte also nur noch etwa in dem Sinne geredet werden, wie man auch schon von Christlichem im Platonismus geredet hat.

Aus demselben Grunde aber, aus welchem es chronologisch unstatthaft ist, anzunehmen, daß das historische Christentum den Buddhismus der älteren Pāli-Werke beeinflußt habe, können auch

die jüngeren Pāli- oder Sanskrit-Werke, insbesondere die sogen. Buddha-Epen (der Pāli-Kommentar zu den Jātakas, das Buddhacarita, der Lalitavistara, das Abhiniṣkramaṇa-Sūtra, das Saddharmapuṇḍarīka usw.), welche sämtlich nachchristlichen Ursprungs sind, keine Beiträge zu unsern Evangelien geliefert haben. Sogar Seydel[1]), dem es sonst in seiner „buddhistisch-christlichen Evangelien-Harmonie" auf eine Ungenauigkeit mehr oder weniger nicht ankommt, weiß die chronologischen Schwierigkeiten, die seiner Hypothese über die Einwirkung der Buddha-Legende auf die neutestamentliche Darstellung des Lebens Jesu im Wege stehen, nur durch die Annahme zu umgehen, daß ein älteres (einmal für allemal verlorenes) buddhistisches Legendenwerk, dessen Bearbeitungen uns in den jüngeren Buddha-Epen vorliegen, den Evangelisten oder vielmehr einem poetisch angelegten Christen, dessen Evangelium die Evangelisten benutzt haben, zur Vorlage diente[2]). Wie viel näher hätte es da doch für Seydel gelegen, wenn, wie er glaubt, der Parallelen zu viele und zu auffällige sind, und die Buddha-Legende nur einem kleinen Teile nach früh genug bezeugt ist, um für die Evangelienfrage in Betracht zu kommen, aus den kanonischen oder auch aus den apokryphen Evangelien jene Bereicherungen abzuleiten, welche das Lebensbild Buddhas in der Folgezeit erfahren hat!

Syrische Christen gab es in Indien (Malabar) angeblich[3]) schon am Ende des zweiten Jahrhunderts. Im sechsten Jahrhundert war Kalliana Sitz eines christlichen Bischofs, und ein Jahrhundert später (635) berichtet uns eine Inschrift aus China über die Missionstätigkeit eines nestorianischen Christen namens Alopen unter den Chinesen[4]). Es standen also mehrere Wege offen,

[1]) Vgl. jetzt Garbe, Indien und das Christentum, S. 14 f.

[2]) Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, 25.

[3]) So ganz sicher ist das nicht! Man vergleiche dazu Garbes Bemerkungen (S. 147 ff.), aus denen zu entnehmen ist, daß, wenn Eusebius berichtet, Pantaenus sei als Missionar nach Indien gesandt worden, darunter Südarabien zu verstehen ist. Danach ist die Behauptung von Hopkins (India old and new, p. 141), „that Pantaenus was expressly sent to teach te Brahmans in India, and found a Christian church already established there in 190 A. D.", zu beurteilen. Die ersten christlichen Kolonien sind nach Garbe in Malabar in der Mitte des vierten Jahrhunderts von verfolgten persischen Christen gegründet worden.

[4]) Die Angaben über die Stadt Kalliana (*Καλλιάνα*, Sanskrit Kalyāṇa oder Kalyāṇī, wahrscheinlich die alte berühmte Ortschaft 33 engl. Meilen nordöstlich von Bombay) stammen von Kosmas Indikopleustes, dem Verfasser eines

auf welchen christliche Bestandteile der Buddha-Legende zugeführt werden konnten.

Wir sind freilich der Ansicht, daß ohne zwingende Gründe der Historiker nicht zur Annahme der Entlehnung aus einem fremden Literaturkreise greifen darf. Allein falls nun einmal auf Grund des bunten Materiales, welches Seydel zusammengetragen hat, von den beiden Annahmen, einer buddhistischen Einwirkung und einer christlichen, überhaupt eine gemacht werden müßte, so hätte jedenfalls die letztere keine solche chronologische Bedenken gegen sich wie die erstere. Denn die biographischen Aphorismen in unserer kanonischen Pāli-Literatur würden Seydel auch da, wo sie sich vereinzelte Übergriffe ins Wunderbare erlauben, nie auf den Gedanken gebracht haben, an eine Entlehnung der evangelischen Geschichte aus dem buddhistischen Kreise zu glauben, wenn er sie in der uns überlieferten Gestalt gelassen hätte. Nicht also für Seydel, welchem unter der Arbeit die Demarkationslinie zwischen Älterem und Jüngerem verloren ging, wohl aber für uns, die wir den Angaben der älteren Pāli-Schriften folgen, hat, rein historisch genommen, die Frage nach dem Buddhistischen im Christentum allerdings den Wert einer Frage.

2. Anklänge einzelner Redefiguren, Bilder und Gleichnisse, auch des einen oder andern geschichtlichen oder quasigeschichtlichen Ereignisses an biblische, alt- und neutestamentliche, finden sich genug in den Pāli-Piṭakas, und es soll eine Anzahl derselben unten zusammengestellt werden.

Was beweisen nun aber diese Anklänge? Beweisen sie, daß in vorchristlicher Zeit ein Ideenaustausch zwischen Indien und Palästina stattfand, und daß demnach auch politische oder kommerzielle Beziehungen der beiden Länder bestanden haben? Oder legen sie die Annahme eines solchen Ideenaustausches auch nur für den Fall nahe, daß ein Verkehr zwischen Indien

„haarsträubenden Werkes", der „Christlichen Topographie", aus dem 6. Jahrh. n. Chr., worüber man bei Garbe S. 150 nachlesen mag. — Über den nestorianischen Missionar Alopen oder Olopan ebenda S. 181 und Edkins, Chinese Buddhism. — Die Streitfrage über die Anwesenheit des Apostels Thomas in Indien würde bei der Untersuchung über das Eindringen christlicher Elemente in indische Ideenkreise, also wenn es sich um das Verhältnis der jüngeren buddhistischen Legendenwerke zur neutestamentlichen Literatur handelte, allerdings heranzuziehen sein. Wir können sie beiseite lassen. Vgl. Garbe, S. 128 ff., nach dem die ganze Thomas-Legende erdichtet ist.

und Palästina aus anderen geschichtlichen Zeugnissen zu beweisen wäre, derart, daß sie sich nur unter dieser Annahme oder besser unter ihr als unter einer andern Annahme erklären ließen? Nein, nicht nur beweisen sie nicht den Ideenaustausch, die Entlehnung (aus dem indisch-buddhistischen Kreise), so daß folglich auch daraufhin keine Völkerbeziehungen, direkte oder indirekte, postuliert werden dürfen, sondern nicht einmal legen sie, den historischen Charakter dieser Beziehungen vorausgesetzt, in jedem einzelnen Falle eine solche Deutung näher als irgend eine andere. Alle[1]) von uns beobachteten Anklänge machen nämlich durchaus den Eindruck einer zufälligen und nicht einer beabsichtigten Analogie, und was uns auf den ersten Blick durch seine Ähnlichkeit frappiert, überrascht uns beim mehrmaligen Betrachten oft nur noch durch den Kontrast, und in keinem einzigen Falle läßt uns die Erklärung aus den eigentümlichen Bedingungen, sei es der Personen oder der Verhältnisse u. dgl., im Stiche. Jedenfalls hat sich bisher für die Beeinflussung des Neuen Testamentes durch buddhistische Ideen kein zwingender Beweis führen lassen; so viel ist ganz sicher.

Was wir aber über den vorchristlichen Verkehr der Inder mit den Juden wissen, ist faktisch gleich Null. Die bekannte ceylonesische Chronik, der Mahāvaṃsa aus dem 5. Jahrh. n. Chr., will freilich wissen[2]), daß es in Alasandā (Alexandria), der Hauptstadt im Lande Yavana (Yona), um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. buddhistische Mönche in so großer Zahl gegeben habe, daß damals 30000 zur Grundsteinlegung des Mahā Stūpa zu Ruanvelli nach Indien ziehen konnten. Allein wenn es ihrer auch nur 300 oder noch weniger waren, und im übrigen die Angabe einen historischen Hintergrund hat, so ist doch das Alasandā, die Hauptstadt von Yavana, unter keinen Umständen Alexandria in Ägypten, sondern schon darum, weil Yavana in der Sprache der Inder vorzugsweise das gräko-baktrische Reich bezeichnete, Alexandria am Kaukasus. So mag immerhin an diesem für die hellenische Welt verlorenen Posten eine Niederlassung buddhistischer Mönche im zweiten vorchristlichen Jahrh. bestanden haben, ohne daß ein griechisch-römischer Schriftsteller davon Notiz nahm. In der Hauptstadt der Ptolemäer hingegen hätte eine solche Niederlassung kaum unbemerkt bleiben können. Noch auffälliger wäre es, wenn Clemens

[1]) Doch vgl. Anmerkung S. 187. [2]) Mahāv. ed. Turnour, p. 171.

von Alexandrien, trotzdem ihm Buddhas Name und eine auf die Vergötterung dieses Mannes bezügliche Nachricht zu Ohren gekommen war (S. 174), nichts von dem Aufenthalte buddhistischer Mönche in seiner Vaterstadt erfahren haben sollte. Derselbe Clemens gibt sich aber auch da, wo er (an einer andern Stelle seiner Stromata) einen indischen Orden von Personen beiderlei Geschlechts beschreibt [1]), welche *σεμνοί* (arhats?) genannt wurden, ehelos lebten, sich der Wahrheit (dhamma?) hingaben und eine Pyramide (thūpa?) verehrten, unter welcher, wie sie glaubten, die Reliquien eines Gottes (Buddhas?) ruhen sollten, durchaus nicht den Anschein, als habe er das, was er von diesem Orden weiß, aus persönlicher Kenntnisnahme geschöpft, sondern er redet vielmehr wie einer, der anderer (Alexander Polyhistors?) Angaben wiedergibt. Auch jener Inder Zarmanochēgas (Śramaṇa Uṣeśa?) [2]) aus Bargosa (Barygaza, j. Baroche?), der in Begleitung einer Gesandtschaft auf der Reise an den Hof des römischen Kaisers Augustus sich in Athen mit lächelnder Miene den Flammen des Scheiterhaufens, den er für sich errichtet, übergeben hatte, um, wie seine Grabschrift verkündigte, nach der Sitte seines Landes die Unsterblichkeit zu erlangen, war vermutlich ein jainistischer und kein buddhistischer Asket, aus Gründen, die gerade in diesem (asketischen) Selbstmorde zu liegen scheinen. Nicht einmal jene Inder, welche Dio Chrysostomus [3]) am Anfang des zweiten Jahrh. n. Chr. zum Beweise dafür anführt, daß Alexandrien eine nationalitätenreiche Stadt sei, können Buddhisten gewesen sein, da sie öffentliche Schauspiele wie die übrigen Leute aus dem Volke besuchten.

Von einer jüdischen Ansiedlung in Indien oder einer regelmäßigen Handelsverbindung zwischen Palästina und Indien [4])

---

[1]) Strom. III, 7.

[2]) Strabo XV, 1, 719; vgl. Plut., Vita Alex. 69. — Lassen, Ind. Altertumsk. III, 60 vermutet, daß *Ζαρμανοχήγας* = skr. śramaṇa ācārya, d. i. Lehrer der śramaṇas (der buddhistischen Mönche) sei. Einfacher scheint es zu sein, śramaṇa als Standesbezeichnung, wie z. B. Samaṇa Gotama u. dgl., und *Ὀχήγας* oder vielmehr *Οὐχήγας* als Nom. propr. zu nehmen, vielleicht = Uṣeśa, da dieses ein indisches ähnlich lautendes Nom. propr. ist; vielleicht anders.

[3]) Vgl. Orat. XXXII, vol. I, p. 672 ed. Reiske.

[4]) Die römische Handelsflotte stellte im 2. Jahrh. n. Chr. und vielleicht auch schon früher einen regelmäßigen Verkehr zwischen Myos Hormus am Roten Meere und Arabien, Ceylon und Malabar her. Dagegen scheint es gewagt zu sein, mit Hunter (The India Empire, 234 f.) von einer jüdischen Kolonie daselbst zu reden. Den Beweis für den damaligen Bestand einer solchen Kolonie ist Hunter schuldig geblieben.

aber enthält keine indische oder jüdische Chronik eine Meldung, und aus diesem Schweigen, z. B. in dem jerusalemischen Synagogenkatalog, schließen wir mit Recht[1], daß, wenn auch vielleicht ab und zu handeltreibende Juden nach Indien kamen oder sich dort niederließen, Palästina und Indien gleichwohl für einander eine terra incognita waren. Aber auch angenommen, daß eine regelmäßige Handelsverbindung zwischen Palästina und Indien bestanden hätte, so würde es sich doch sehr fragen, ob wir überhaupt Leuten aus dem Kaufmannstande soviel Interresse und Verständnis für fremde Religionsanschauungen zutrauen dürfen, als hinreichend ist, damit dieselben für ihre Person in die Lehren des Buddhismus eingeweiht werden und andere in sie einweihen können[2]. Beklagen es doch sowohl Strabo als Plinius[3], daß die Kaufleute ihrer Zeit, welche Indien besuchten, die Kenntnisse über dieses Land nicht erweiterten, und Strabo wie Plinius wären schon froh gewesen, wenn nur die geographischen oder naturgeschichtlichen Forschungen einigen Nutzen aus diesen zu Handelszwecken unternommenen Reisen geschöpft hätten.

Es ist richtig, daß die Juden mit Völkern in Verkehr standen, welche, wie z. B. die Perser, Indien gründlicher kannten, und daß sie somit aus zweiter oder dritter Hand buddhistische Ideen, Legenden u. dgl. zu beziehen Gelegenheit hatten. Diese Gelegenheit war ihnen allerdings geboten, obschon auch hier die Frage wiederkehrt, inwieweit diese anderen Völker, z. B. die Perser, sich in vorchristlicher Zeit um indische, insonderheit buddhistische Anschauungen bekümmert haben, oder, ohne aufzuhören, gute Zoroastrianer zu bleiben, bekümmern durften. Auch erwähnt König Aśoka in seinem berühmten XIII. Felsenedikte nicht die Perser, wohl aber nennt er Antiochus II. von Syrien (Aṃtiyoga), Ptolemäus Philadelphus von Ägypten (Tulamaya), Antigonas Gonatas von Mazedonien (Aṃtekina), Magas von Cyrene (Makā), Alexander II. von Epirus (Alikasadala) und rühmt sich, daß man auch bei ihnen die „Gesetzeslehren des Göttergeliebten" befolge[4]. Warum also nicht lieber einem dieser

[1] Vgl. Grätz, Gesch. der Juden, 1881, III, 282.

[2] Vgl. Garbe, S. 23. 129. [3] Strabo XV, 1, 4; Plin. Nat. Hist. II, 45.

[4] Im 1. Jahrh. v. Chr. hatte allerdings, wie wir aus Josephus Flavus, de bello Judaico I, 13, ersehen, ein parthischer (persischer) König Pakoros, Sohn des Orodes, Syrien erobert und im Siegeszug auch Jerusalem betreten, bis ihn

Völker die Vermittlerrolle anvertrauen, zumal wir wissen, daß in späterer Zeit beispielsweise die Syrer sich meisterhaft auf diesen Dienst verstanden haben? Juden und Syrer sind sprachverwandt, und gemeinsame Handelsinteressen verbanden beide. Es scheinen hier also schon eher die Bedingungen gegeben zu sein, um dem Buddhismus nach Palästina die Wege zu bahnen. Indes mahnt zur Vorsicht fürs erste, daß wir von einer syrischen Bearbeitung buddhistischer Stoffe vor dem siebenten Jahrhundert n. Chr. nichts wissen, und daß die erste syrische Bearbeitung wieder die einer Pehlevi-(persischen) Bearbeitung aus dem sechsten Jahrhundert n. Chr. eines verloren gegangenen buddhistischen Werkes ist [1]; und fürs zweite, daß jene „Gesetzeslehren", von welchen Aśoka, einerlei ob mit Recht oder Unrecht sagt, daß sie weit und breit befolgt werden, eine sogen. allgemeine Moral waren ohne jedes Dogma und ohne jede Andeutung über das Leben des berühmten „Gesetzeslehrers".

Und wenn auch wirklich irgendwo ein geeigneter Zwischenhändler aufzufinden, d. h. wenn es glaubhaft zu machen wäre, daß irgend ein Volk es sich angelegen sein ließ, buddhistische Ideen unter den Juden zu verbreiten, so müßten wir immer wieder nach den Spuren fragen, welche dieselben in der vorchristlichen jüdischen Literatur zurückgelassen haben. Denn daß sie nirgends als in der neutestamentlichen vorhanden sein sollen, kann man doch kaum für möglich halten. Gewisse Schriftsteller [2] nun zwar, welche es sich gern bequem machen, indem sie die Führerschaft über ihre Vernunft der Phantasie überlassen, haben kein Bedenken getragen, auf die Wahlverwandschaft des Essenismus mit dem Buddhismus hinzuweisen. Die Essener waren Asketen, welche mit den buddhistischen dies gemeinsam hatten, daß sie den Fleischgenuß und die Ehe verschmähten und dem Tierschutz das Wort redeten, anderseits aber, entgegen der Praxis der buddhistischen Mönche, auch Handarbeit trieben. Werden wir sie darum also als das „feh-

---

der römische Feldherr P. Ventidius Bassus (38 v. Chr.) aufs Haupt schlug. Allein Pakoros hatte andere Dinge zu tun als für den Buddhismus Propaganda zu machen.

[1]) Vgl. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, vol. I, p. LXXX ff.; XCIII ff.

[2]) z. B. Bunsen, The Angel Messiah of Buddhists, Essenes and Christians, London 1880; Lillie, Buddhism in Christendom, London 1885.

lende Glied" zu betrachten haben? Keineswegs. Oder wäre es nicht thöricht, wenn sich irgendwo ein Vegetarianerbund oder ein Tierschutzverein auftut, ohne weiteres zu vermuten, daß der Buddhismus hier die Hand im Spiele habe? Nachdem aber neuere Untersuchungen [1]) über das Essenertum diesem seine richtige Stellung in der Geschichte des Judentums angewiesen und gezeigt haben, daß die ägyptischen Therapeuten, die angeblichen Agenten der buddhistischen Lehren und Einrichtungen bei den Essenern, eine Fiktion der pseude-philomischen Schrift de vita contemplativa sind, sollte heutigentags kein unterrichteter Mensch mehr das Märchen von den buddhistischen Mönchen in Palästina nacherzählen.

Auch das geübteste Auge vermag in der ganzen jüdischen Literatur vor Christus oder zu Christi Zeit nicht eine einzige Episode aus der Buddha-Legende zu entdecken. Wie unwahrscheinlich also, daß nur in den Evangelien sich Niederschläge derselben sollten erhalten haben! Und zwar soll, wie Seydel annimmt, dies auf ein absichtliches Schaffen zurückzuführen sein, da die Zeit zwischen Jesu Tod und den Evangelien keine Zeit der (unabsichtlichen) Mythenbildung mehr war. Diese Absicht aber hätte doch wohl bei allen denjenigen, welche Jesus entweder persönlich gekannt oder ihn durch seine persönlichen Freunde kennen gelernt hatten, Verstimmung hervorrufen müssen. Darum wäre es vor Ablauf des ersten Jahrhunderts nach Jesus sicher, wahrscheinlich aber auch noch später, ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, eine absichtliche Fälschnng mit den Tatsachen des Lebens Jesu durch Aufnahme buddhistischer Sagen in dasselbe vorzunehnen. Von keiner Seite aber hören wir, daß die Treue des evangelischen Berichtes beanstandet worden sei. Nicht einmal Celsus oder Porphyrius gingen von hier aus zum Angriff auf das Christentum über. Und wenn die größere Verherrlichung Jesu den Beweggrund zur Fälschung abgegeben haben soll, so kann man sich wieder nicht erklären, wieso die Evangelien hinter ihren buddhistischen Vorbildern weit zurückgeblieben sind, während sonst anerkanntermaßen die Übertreibungen sich im Fortgang erheblich steigern. Wir verfolgen diese Gedanken nicht weiter. Die Wege, die Seydel eingeschlagen hat, waren so schlecht gewählt als möglich. Da er

[1]) Vgl. Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum. 1881, 75 ff

die einfache Regel des divide et impera, d. h. scheide (und Raum und Zeit sind doch die ersten Scheidungsgründe!) und herrsche! übersah, so begegnete ihm das Mißgeschick, seinen Namen mit einer Hypothese in unsterblichem Andenken zu verbinden, die heute in vollem Umfange jedenfalls von niemand mehr aufrecht erhalten wird, so sehr man auch anerkennen muß, daß Seydel die Behandlung der Frage als der Erste wissenschaftlich gestaltet hat.

3. So vor dem Verdachte sicher, in der nachfolgenden Zusammenstellung ein Gegenstück zu Seydels „buddhistisch-christlicher Evangelien-Harmonie" zu liefern, reihen wir der Ordnung nach, d. h. nach den Tipiṭaka, einige Stellen aneinander, bei welchen vielleicht auch der Leser ebenso unwillkürlich an die nebenan gestellten biblischen Stellen erinnert wird.

I. Aus dem Vinaya-piṭaka[1].

1) M. I, 6, 32 — Joh. 1, 39; Matth. 4, 19.

Buddha sagt bei Berufung der ersten Jünger: ehi bhikkhu, komm Mönch! usw. — Christus: *ἔρχεσθε*, kommet! *δεῦτε ὀπίσω μου*, wohlan! mir nach! usw.

Buddha gibt dem ersten der von ihm gewonnenen Jünger einen Beinamen; Koṇḍañña erhielt den Namen Aññātakoṇḍañña, d. i. K., der (die Lehre) verstanden hat. — Simon soll von nun an Kephas heißen, d. i. Petrus.

2) M. I, 11, 1 — Luk. 10, 1.

Buddha sendet mit einer Ansprache 60 bhikkhus aus, jedoch einzeln. — Christus sendet die 72 aus je zu zweien.

3) M. I, 23, 6 — Joh. 1, 42.

Sāriputta sagt zu seinem Freunde Moggallāna: Freund, ich habe das Ewige (amata) gefunden. — Andreas sagt zu seinem Bruder Simon: Wir haben den Messias gefunden.

4) M. V, 1, 26 — Matth. 7, 24, 25.

Die buddhistische Schrift enthält den Vergleich eines, der alle seine Begierden überwunden hat, mit einem Felsgebirge. So wie dieses, ob auch Sturm und Regen aus allen vier Windgegenden darauf losprallen, dennoch nicht erschüttert wird, so auch jener nicht, ob auch alle Sinnengenüsse ihn umgeben. — Im Evangelium vergleicht Christus einen, der sein Wort hört und befolgt, mit einem auf Felsen gebauten Hause. Regengüsse, Wasserfluten, Winde stürmen auf das Haus ein, aber es fällt nicht zusammen.

5) M. VIII, 1, 4 — 2. Mos. 2, 2 ff.

Der königliche Prinz Abhaya sieht ein Körbchen auf einem Schmutzhaufen, um welches sich Krähen versammelt hatten. Es war ein von seiner Mutter ausgesetztes Knäblein darin. Der Prinz gibt Befehl, das Knäblein in den Palast zu bringen und es Ammen zu übergeben, damit diese es säugen.

---

[1] Wegen der Abkürzungen der Titel der buddhistischen Werke s. u. Anhang II.

Weil nun die Leute zum Prinzen gesagt hatten: es lebt (jīvati), nannte man es Jīvaka, d. i. den Lebendigen, und weil der königliche Prinz es hatte auferziehen lassen, nannte man es Komārabhacca, d. i. den vom Prinzen Auferzogenen. — Die ägyptische Königstochter erblickt ein Knäblein in einem Körbchen im Schilfe des Ufers und läßt es dann im Hause einer hebräischen Frau (der Mutter des Kindes) säugen. Die Königstochter nannte es später Moses, d. i. den aus dem Wasser Gezogenen.

6) C. VII, 3, 7 — Joh. 18, 6.

Devadatta, der abtrünnige Jünger Buddhas, hatte Mörder gedungen, um den ihm verhaßten Lehrer aus dem Wege zu räumen. Als nun einer der Mörder mit Schwert, Schild, Köcher und Bogen bewaffnet in Buddhas Nähe kam, ward er von Schrecken erfüllt, verlor die Fassung und stand wie fest gebannt. — Die von Judas angeführte Rotte weicht auf das Wort Jesu: „ich bin es“ zurück und fällt zur Erde nieder.

II. Aus dem Sutta-Piṭaka.

7) D., Tev. S. 1, 15 — Matth. 15, 14; Luk. 6, 39.

Auf der einen Seite werden die Weisen, welche sich der Kenntnis der drei Veden rühmen, verglichen mit Blinden, von denen sich einer an dem andern festhält und doch keiner etwas sieht (andhaveṇi paramparaṃ saṃsattā), und auf der andern Seite vergleicht Christus die Pharisäer mit blinden Führern von Blinden (*ὁδηγοί εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν*).

8) D., M. P. S. 1, 7 — Philipp. 3, 13.

Man hat nur Glück, sagt Buddha, wenn man auf dem Wege (nach dem Nirvāṇa) nicht darum Rast macht, weil man bereits etwas Geringeres (was auf dem Wege liegt) erreicht hat. — Ich vergesse, sagt der Apostel, was hinter mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was vor mir liegt, dem vorgesteckten Ziele eile ich zu usw.

9) D., M. P. S. 2, 24 — Luk. 7, 37 ff.

Die Courtisane Ambapāli darf Buddha bewirten, setzt sich nach aufgehobener Mahlzeit auf einen Schemel neben Buddha nieder und bietet ihm ihr Besitztum zum Geschenk an. — Ein Weib, das eine Sünderin in der Stadt war, kommt in das Haus des Pharisäers, der Jesus zum Mahle geladen hatte, und bedient Jesus, welcher ihr die Sünden vergibt und sie heißt, in Frieden hinzugehen.

10) D., M. P. S. 3, 14 — Matth. 21, 21; Mark. 11, 23.

Buddha sagt: Einer, der Herrschaft besitzt über sich selbst, kann durch angestrengte Betrachtung machen, daß die Erde sich bewegt, zittert und erschüttert wird. — Jesus sagt, daß, wer Glauben hat und nicht zweifelt, Berge von ihrer Stelle bewegen und machen kann, daß sie sich ins Meer stürzen.

11) D., M. P. S. 4, 47—50 — Matth. 17, 2; Mark. 9, 2; Luk. 9, 29.

Eine Art Verklärung trat gegen Ende seines Daseins (am letzten Tage) bei Buddha ein. Die Hautfarbe desselben ward hell und klar, so daß daneben selbst die goldenen Kleider ihren Glanz verloren. — Christi Verklärung auf dem Thabor ging seinem Leiden voraus, und davon heißt es: sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden weiß wie der Schnee.

12) D., M. P. S. 6, 10 — Philipp. 2, 12.

Buddhas letzte Worte lauten: Wirket euer Heil mit Eifer! (appamādena sampādetha). — Der Apostel schreibt: Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern!

13) D., M. P. S. 6, 14 — Matth. 27, 51.

Bei Buddhas Tod entstand ein furchtbares Erdbeben. — Ähnlich bei Christi Tod.

14) D., Mahā-Sudassana-S. 1, 4 — Apok. 21, 19—21.

Die Stadt des „großen Königs der Herrlichkeit" Kusāvatī war umgeben von sieben Wällen. Einer derselben war von Gold (sovaṇṇamaya), einer von Silber (rūpimaya), einer von Beryll (veḷurimaya), einer von Kristall (phalikamaya), einer von Agath (lohitaṅkamaya), einer von Korallen (masāragallamaya) und einer von allen Arten von Edelsteinen (sabbaratanamaya). — Die Mauerfundamente der heiligen Stadt Jerusalem, die Johannes vom Himmel herabsteigen sah, waren geschmückt mit aller Art Edelsteinen. Das erste war von Jaspis, das zweite von Saphir . . . das achte von Beryll usw.

15) Kh. P. (p. 13) — Matth. 6, 20; Luk. 12, 33.

In der buddhistischen Schrift ist die Rede von einem Schatz, den jedermann besitzen kann. Es ist ein Schatz, der in das Herz gelegt wird, ein Schatz der Liebe, des Wohlwollens, der Mäßigung, ein Schatz, der nicht vergeht, den man nicht mit andern teilt, den kein Dieb stehlen kann. Der Weise möge Tugend üben, dies ist ein Schatz, der ihm nach dem Tode folgt. — Christus mahnt, Schätze im Himmel zu sammeln, wo weder Rost noch Motten sie verzehren und wo Diebe sie nicht ausgraben noch stehlen.

16) Dh. P. 127 — Ps. 139, 8—12.

Der Tod kann dem Sterblichen überall nahen. Man kann ihm nicht entgehen, nicht im Himmel, nicht mitten im Meere, noch wenn man sich in der Berge Klüfte verbirgt. — Der Psalmist redet von der Allwissenheit Gottes: Stieg ich gen Himmel, so wärest du da; stieg ich in die Hölle, so wärest du da usw.

17) Dh. P. 129 — Tob. 4, 16; Matth. 7, 12; Luk. 6, 31.

Stellend dich an die Stelle der andern (eigentl.: dich selbst zur Gleichheit, d. h. zum Bilde der andern gemacht habend) töte nicht und veranlasse keinen Totschlag! — „Sieh, daß du niemals einem andern tust, was du nicht willst, daß dir von einem andern widerfahre." Oder: „Wie ihr wollt, daß euch die Menschen tun, so tut auch ihnen in gleicher Weise."

18) Dh. P. 157 — Mark. 13, 37.

Aufforderung zur Wachsamkeit. Sei wachsam!

19) Dh. P. 394 — Matth. 23, 25; Luk. 11, 39.

„Drinnen in dir ist das Dickicht (welches zu lichten wäre), das Äußere reinigst du." — Christus ruft Wehe aus über die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil sie den Becher und die Schüssel von außen reinigen, inwendig aber voll des Raubes und Unflates (Raubes und Bosheit, Luk.) sind. — gahanam (Dickicht) übers. Fausböll durch abyssus und M. Müller durch ravening, Raubgier.

20) S. N. Uraga-S. 5 — Luk. 13, 6; vgl. Matth. 21, 19; Mark. 11, 13.

Derjenige, der keine Wesenheit (sāra, Saft) findet in den Dingen, wird verglichen mit einem, der nach einer Blüte sucht auf Feigenbäumen (und keine

findet). — Bei Luk. 13, 6 erzählt Christus das Gleichnis vom Feigenbaum, den einer in seinen Weinberg gepflanzt hatte, und an dem er Frucht suchte und keine fand usw.

21) S. N. Uraga-S. 9 — Ekkles. 1, 2.

Alles ist eitel (sabbaṃ vitatham idam) — wörtlich wie der Prediger.

22) S. N. Dhaniya-S. — Luk. 12, 16 ff.

Der Gutsbesitzer Dhaniya freut sich an seinem irdischen Besitz, wie der reiche Mann im Evangelium, Buddha an seiner inneren Freiheit. Das „bei Gott reich sein“ wird im Evangelium dem „reich sein an irdischem Gut“ entgegengestellt.

23) S. N. Dhaniya-S. 8 — 1. Kor. 6, 12.

Buddha sagt von sich: Ich bin keines Diener (nāhaṃ bhatako 'smi kassaci) und Paulus: Ich will unter keines Gewalt stehen (*οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*).

24) S. N. Kasibhāradvāja-S. — Joh. 5, 17.

Buddha sagt, auch er wirke. „Auch ich, Brahmane, pflüge und säe, und wenn ich gepflügt und gesäet habe (im geistigen Sinne), esse ich“ (aham pi kho brāhmaṇa kasāmi ca vapāmi ca kasitvā ca vapitvā ca bhuñjāmi). — Christus sagt zu den Juden, die ihn wegen der Heilung des 38jährigen Kranken zur Rede stellen wollten, weil er sie am Sabbat vollzogen: Mein Vater wirkt bis jetzt (immer) und auch ich wirke (*κἀγὼ ἐργάζομαι*).

25) S. N. Āmagandha-S. — Matth. 15, 11.

Nicht das Fleischessen befleckt den Menschen, sondern sündhaftes Tun. — „Nicht das, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern das, was aus dem Munde hervorgeht, verunreinigt den Menschen.“

26) S. N. Padhāna-S. — Matth. 4, 1; Luk. 4, 1.

Die Versuchung des am Flusse Nerañjarā nach der Erreichung des Nirvāṇa (yogakkhema) strebenden zukünftigen Buddha durch den Bösen (Namuci, Māra) und Christi Versuchung. Māra fordert Buddha auf, das Leben zu genießen und durch rituelle Handlungen sich Verdienste zu erwerben. Buddha weist Māra zurück. Die Deutung von Māras achtfachem Heere ist allegorisch (Lust, Unzufriedenheit, Hunger und Durst, Begierde, Trägheit, Feigheit, Zweifel, Heuchelei usw.), aber „Māra auf seinem Elefanten“ ist wieder sinnlich. — Die Versuchungsgeschichte Christi bietet hierzu eine Analogie. Christus hatte vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet. Aus dem buddhistischen Sutta geht es nicht klar hervor, ob die Versuchung eintrat, während sich Gotama den Kasteiungen hingab, oder nachdem er dieselben bereits aufgegeben hatte. Für das erste sprechen die Worte des Māra: Du bist abgemagert, von schlechtem Aussehen, der Tod ist in deiner Nähe, obschon er dies auch dann noch sagen konnte, als Gotama wieder Speise zu sich nahm. Für das letztere spricht, wiewohl es auch nicht ausschlaggebend ist, der Gebrauch des Wortes padhāna s. v. a. Geistesringen, wohingegen jhāyantam zweideutig ist und „betrachtend“, „meditierend“ oder „hinschwindend“, „sich aufreibend“ bedeuten kann. Wir haben uns oben (S. 18) dafür entschieden, daß die Versuchung erst stattfand, als Gotama, einsehend, daß die Kasteiungen (Fasten u. dgl.) ihn nicht zum Ziele führten, zur gewohnten Lebensweise der Menschen zurückgekehrt war.

ohne freilich zu „leben" im Sinne des Māra. Wir müssen aber zugestehen, daß doch manches dafür spricht, besonders v. 8—10, daß Māra als Versucher an Gotama herantrat zur Zeit, als dieser noch seine strengen Kasteiungen (Fasten? aber Buddha fastet wirklich nach Erlangung der Buddhawürde 28 Tage, s. S. 48) übte. — Im übrigen klingt nur die erste der Versuchungen Māras, die aber nicht wie die drei Versuchungen Christi dem Akte und der Zeit nach voneinander unterschieden werden, an die erste Versuchung Christi an[1]).

27) S. N. Sela-S. — Joh. 18, 37.

Buddha sagt zum Brahmanen Sela: Ich bin ein König (rājāham asmi), der höchste König des Gesetzes (dhammarājā anuttaro), mit dem Gesetze (Gesetzlichkeit, Gerechtigkeit, Tugend, dhammena) setze ich das Rad in Bewegung (herrsche ich, cakkaṃ vattemi), ein Rad, dem nichts widerstehen kann (cakkaṃ appativattiyaṃ). — Christus sagt zu Pilatus: Ich bin ein König (*βασιλεύς εἰμι ἐγώ*), ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe usw.

28) S. N. Nālaka-S. — Luk. 2, 25 ff.

Es ist die Geschichte vom brahmanischen Weisen (Asketen, Jaṭila, vgl. v. 11) Asita (s. S. 42). Charakteristisch ist, daß dieser zum Vater des Kindes kommt und ihn fragt: wo ist der Knabe (Prinz)? Ich wünsche ihn zu sehen; daß er dann, nachdem er ihn genommen und die „Zeichen" (lakkhaṇa) betrachtet hatte, ausruft: anuttara' ayaṃ dipadānam uttamo (höchster ist dieser, der Zweifüßigen d. i. der Menschen Bester), und daß er beim Gedanken an sein Alter Tränen vergießt und dann erst prophezeit sowohl über die Zukunft des „Knaben" (kumāra) als auch über die Verbreitung seiner Religion (vitthārik' assa bhavissati brahmacariyaṃ, weitverbreitet wird seine „reine Lebensweise" [die er lehrt] sein). Unser Text läßt Asita nach seinem Weggange aus der Stadt der Sakyas eine Unterweisung an seinen Schwestersohn halten, des Inhaltes, daß dieser sich später dem Buddha anschließen solle. — Simeon kommt

[1]) Garbe, S. 50 ff., rechnet die Versuchungsgeschichte (im Gegensatz zu Windisch, Māra und Buddha, S. 214 f.) zu denjenigen Stücken, in denen „buddhistischer Einfluß in den Erzählungen der Evangelien nicht zu leugnen ist". Die „schlagenden Übereinstimmungen", um mit van den Bergh van Eysinga zu reden, sind hier „die Versuchung in der Einsamkeit durch einen persönlich erscheinenden und mit Buddha sprechenden Teufel (Māra), unter Anknüpfung an den Hunger, den ein langes Fasten verursacht hatte; die siegreiche Abweisung dieser Versuchung, worauf der Böse sich vornimmt, eine günstigere Zeit abzuwarten [vgl. Luk. 4, 13 „*ἄχρι καιροῦ*"]; das Anerbieten der Weltherrschaft, welche den Königssohn von seinem höheren Beruf abhalten soll". Außerdem will der Versucher, wie Garbe S. 55 noch bemerkt, sowohl in der altbuddhistischen wie in der christlichen Legende Buddha resp. Jesus dazu verleiten, 1) durch Anwendung von Zauberkraft eine Substanz in eine andere zu verwandeln [den Himalaya in Gold resp. Steine in Brot] und 2) seinem Leben ein Ende zu machen. „Da haben wir im Ganzen zu viele Übereinstimmungen, um uns bei Oldenbergs Erklärung zu beruhigen, daß an beiden Stellen die gleichen naheliegenden Motive die entsprechenden Erzählungen werden haben entstehen lassen" [Buddha[6], S. 135, Anm. 2].

zum Tempel „aus Antrieb des Geistes“, als das Kind Jesus hereingetragen wurde. Er prophezeit zuerst über dieses Kind und dann über dessen Mutter[1]).

II.

Buddha und Christus; ihre Person, Lehre und Stiftung[2]).

4. **Gotama ist nicht der einzige Buddha, sondern einer unter vielen Buddhas.** In jedem Weltalter oder Weltsystem

---

[1]) Diese Geschichte hält Winternitz, Gesch. d. ind. Lit., II, 75, Anm. 2 „für eine der auffälligsten buddhistischen Parallelen zu den Evangelien“ und erklärt es für „einigermaßen wahrscheinlich [Pischel, Buddha[3], S. 17 für „sehr wahrscheinlich“], daß dem Verfasser der christlichen Erzählung die buddhistische Legende bekannt war“. Das Nähere bei Garbe S. 48 ff. — Derselbe nennt noch das Wandeln Petri auf dem Meere (Matth. 14, 25 f.), wozu die buddhistische Parallele in der Einleitung zu Jātaka 190 zu finden ist. Er weist besonders darauf hin, daß die Vorstellung, kraft der Askese auf dem Wasser wandeln zu können, in Indien alt und weit verbreitet, dagegen dem Judentum ganz fremd ist. Endlich viertens das Brotwunder (Matth. 14, 15 f., Mark. 6, 35 f., Luk. 9, 13 f.). Buddha speist mit einem Brote seine 500 Jünger und dann noch die Insassen eines Klosters, und doch bleibt noch viel Brot übrig (Einleitung zu Jātaka 78). Wichtig ist dabei dieser letzte Zug sowie die Fünfzahl: „the number 500 is eminently Buddhist, as we could prove by numerous texts“ (Edmunds, Buddhist and Christian Gospels II, 256); sie hat „gegenüber den 5000 im Neuen Testament das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich“ (Garbe 60). Zusammenfassend sagt dieser Forscher, und ich bin gern geneigt, seinem maßvollen Urteile zuzustimmen: „Wenn man in diesen vier Fällen [Asita-Simeon, Versuchungsgeschichte, Wandeln auf dem Meere und Brotwunder] buddhistischen Einfluß auf das Neue Testament anerkennt — und ich glaube, man muß ihn anerkennen —, so ist die Vermutung kaum von der Hand zu weisen, daß er nicht nur hier, sondern auch an anderen Stellen in den Evangelien gewirkt hat, wo er sich nicht in demselben Grade wahrscheinlich machen läßt. Es sollte der Theologie nicht schwer fallen, sich mit diesem Gedanken zu befreunden, durch den die Ewigkeitswerte des Christentums keine Einbuße erleiden können.“

[2]) Anmerkung des Herausgebers: Dieser Abschnitt hat mir die größte Verlegenheit bereitet, da ich von verschiedenen Seiten gehört hatte, Hardy würde, wenn er selbst an die Neuausgabe seines Buches hätte herantreten können, gerade hier manches anders gestaltet haben. Ich persönlich halte solche Parallelen wie die im vorliegenden Absatz gezogenen an sich für ganz zwecklos, da der gläubige Christ so gut wie der überzeugte Buddhist seine Religion natürlich für die beste und einzig wahre erklären wird, wer es aber unternimmt, beide Systeme objektiv zu betrachten, ohne dabei seine religiöse Überzeugung mitsprechen zu lassen, wird sehr bald eingestehen müssen, daß Buddhismus und Christentum aus so grundverschiedenen Wurzeln erwachsen sind, daß man sie ein jedes nur aus sich heraus beurteilen kann. Der Buddhismus verträgt ein Verpflanzen absolut nicht. Was uns an ihm fremdartig,

erscheinen sie in mehr oder weniger großer Zahl. Anfangs- und endlos, wie nach buddhistischem Lehrbegriffe die Welten sind, sollte demnach auch die Reihe der Buddhas sein. Doch vermied man es, diese Folgerung zu ziehen, weniger deshalb, weil man dem Denken nicht zu viel zumuten wollte, oder weil man befürchtete, sich in Widersprüche mit anderen Lehren zu verwickeln und der frohen Hoffnung Eintrag zu tun, daß einst alle Wesen ins Nirvāṇa eingehen werden, als vielmehr deshalb, weil man sich keinen praktischen Nutzen davon versprach. Aber an eine unbestimmte Vielheit von Buddhas glaubte man allenthalben, und was auf einen derselben paßte, hielt man auch passend für alle. Jeder dieser Buddhas hat seine äußeren Kennzeichen, seine zehn Buddhakräfte usw., er steigt auf die Erde nieder unter gewissen Naturereignissen, wird geboren im Osten von Mittelindien, erlangt die Erkenntnis am Fuße eines Baumes usw.

Anders Christus. Er ist der einzige Erlöser. Keiner geht ihm voraus und keiner folgt ihm.

Gotama hatte schon viele Existenzen durchlaufen, bevor er seine letzte erreichte, in welcher er Buddha ward. Alle diese Existenzen stehen vor seinem Geiste. Er erinnert sich ihrer und aller während derselben geübten Vollkommenheiten (pāramitā). Wieso freilich ohne ein persönliches Selbst die eine Existenz mit der anderen und alle Existenzen zusammen, gewissermaßen als eine einzige Präexistenz gedacht, mit der letzten Existenz, die im Nirvāṇa endigt, in einem inneren Zusammenhang stehen sollen, wird für alle Nicht-Buddhisten ein Rätsel sein und bleiben. Buddha kann übrigens keine Ausnahme bilden von der allgemeinen Regel des Fortwirkens der „Tat" (kamma) und des „Entstehens nach den Gestaltungen" (saṃkhāruppatti). Genug, es kommt Buddha eine Art von Präexistenz zu, aber darin besitzt er keinen Vorzug vor allen übrigen Wesen. Nur die Gabe, sich seiner Präexistenzen er-

wunderlich oder vielleicht gar lächerlich vorkommt, ist echt indisch; das will allein aus dem indischen Geist heraus beurteilt sein, und man muß sich hüten, dabei europäische Ansichten einzumengen. — Jedenfalls war es der Wunsch des Herrn Verlegers, daß der vorliegende Passus pietätvoll beibehalten würde; und ich bin dem nachgekommen, ohne mehr zu ändern, als was unbedingt nötig schien; also nur die ganz wenigen Sätze, in denen der Apologet über den Gelehrten obgesiegt hatte.

innern zu können, ist ihm und allen Buddhas eigentümlich. Christi Sein im Schoße des Vaters hingegen ist wesentlich sein (als des Eingeborenen vom Vater) Vorrecht. Ewig wie dieser ist auch der Sohn. Christus kann deshalb von sich sagen: „Ehe Abraham ward, bin ich." Über dieses Leben Christi beim Vater schweigt bis auf wenige Andeutungen die hl. Schrift, während die buddhistischen Schriften im Gegenteil nicht weniger als rund 550 Geschichten über Buddhas Leben vor seiner letzten zeitlichen Erscheinung, die sogen. Jātakas oder Geburtsgeschichten, enthalten. Dort, wo jede Vorstellbarkeit aufhört, hat die Phantasie keinen Zutritt, hier lag umgekehrt in der Vorstellbarkeit eines Lebens in menschlicher oder tierischer Form ein allzu mächtiger Reiz für die Phantasie, in immer neuen Schöpfungen ihre Kraft zu erproben, als daß sie ihm hätte widerstehen können.

5. Die Menschwerdung des zukünftigen Buddha oder des Bodhisatta wird aufgefaßt als ein Akt freiwilliger Verzichtleistung auf einen Himmel der Lust und Freude. Aber der Abstand zwischen dem, was er aufgab, und dem, was er dafür eintauschte, war denn doch kein so großer. Nicht Entbehrung und Armut, wie beim menschgewordenen Sohne Gottes, wartete seiner im Hause seiner Eltern, sondern Wohlleben und Reichtum. Was die älteren Texte in dieser Hinsicht andeuten, malen die jüngeren nur noch mehr aus.

Die Empfängnis ohne menschliche Vaterschaft bei Christus findet in der buddhistischen Legende kein Analogon, und ob die Angabe des hl. Hieronymus [1]), daß die Gymnosophisten an die Geburt Buddhas aus einer Jungfrau glauben, durch eine jüngere Bearbeitung der Legende bestätigt wird, steht keineswegs sicher.

Dem Ringen nach der „erleuchtenden Erkenntnis" (bodhi), welches in Buddhas Leben von entscheidender Wichtigkeit ist, hat das Leben Jesu nichts Gleiches oder Ähnliches zur Seite zu stellen. An Jesu Zunehmen „an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen" ist dabei sicherlich nicht zu denken. An was sonst aber? Vielleicht an seinen Aufenthalt in der Wüste? Nun läßt das Evangelium wenigstens nicht durchblicken, daß Jesus hier zu einer Erkenntnis durchgedrungen sei, die er zuvor noch nicht besessen, oder daß ihm erst hier sein

[1]) Cont. Jovin. I, 26.

wahrer Beruf sich erschlossen habe. Eher hätte man ein Recht, aus der Versuchungsgeschichte Kapital zu schlagen. Buddha und Christus werden beide versucht, bevor sie ihr öffentliches Lehramt antreten, Buddha aber auch noch einige Male später, wie die älteren Pāli-Schriften lehren. Beide gehen als Sieger aus dem Kampfe mit dem „Bösen" hervor.

6. Vergleichen wir das dreijährige öffentliche Leben Jesu mit dem mehr als vier Jahrzehnte umfassenden öffentlichen Leben Buddhas, so ist auch hier wieder, abgesehen von dem Wandern und Predigen, alles grundverschieden. Christus verkehrt mit dem Volke und hält sich nicht auf an den Höfen der Fürsten. Buddha geht aus und ein in den Palästen und Lustgärten seiner fürstlichen Gönner und Freunde. Christus muß hören, wie man ihm den Vorwurf macht, daß er mit Zöllnern und Sündern Umgang pflege, Buddha, daß viele angesehene und edle Jünglinge aus dem Magadhalande sich ihm zuwenden. Christus und Buddha nehmen sich beide der leidenden Menschheit an, aber der eine, um durch sein eigenes Beispiel zu zeigen, daß ohne Leiden niemand in die Herrlichkeit eingehen kann, und der andere, um ihr das Unerträgliche des leidenvollen Daseins begreiflich und die Trennung vom Dasein, welches Leiden ist, leicht zu machen. Mut und Ausdauer im Leiden, ja mehr als dieses, Ruhm und Verklärung durchs Leiden lehrt Christus die Menschen. Auf Vernichtung des Leidens mit seiner Wurzel zielt Buddhas Lehre ab. „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?" — lautet die einer Aufforderung gleichkommende Frage Christi an die Apostel und alle, welche seinen Namen tragen. „Führe ein reines Leben um der vollkommenen Vernichtung des Leidens willen", spricht Buddha zu jenen, die seine Jünger werden wollen. Derjenige aber, der sagte, daß es gut sei, leiden zu müssen, was tat er nicht alles zur Linderung des Leidens? Im Wohltatenspenden erschöpfte er sein Leben. „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt". Und Buddha, der sagte, daß es schlimm sei, leiden zu müssen, was tat er? Nicht daß er hartherzig gewesen, vielmehr war Mitgefühl ihm in höchstem Maße eigen, dennoch hat er sich nicht zu den Kranken begeben und nicht an der Totenbahre gestanden, ja nicht einmal auch nur die Bekümmerten aufgerichtet, denn einen anderen Trostgrund als den einen: erblicke in allem das Gesetz

und Verhängnis! hatte er nicht. Wir lassen am besten eine buddhistische Parabel, die von Kisā Gotamī[1]) reden, und man urteile selbst, ob der tröstende Buddha sich mit Christus vergleichen läßt.

Als Kisā Gotamī ein Jahr verheiratet war, gebar sie einen Sohn, aber als derselbe eben zu laufen anfing, starb er. Die junge Mutter, die noch nie einen Menschen hatte sterben gesehen, schickte die Leute, die kamen, den Leichnam zu verbrennen, fort mit den Worten: „Ich will nach einer Arznei für mein Kind suchen." Und sie nahm das tote Kind in ihre Arme und ging von Haus zu Haus und fragte: „Weiß niemand eine Arznei für mein Kind?" Die Leute antworteten: „Fürwahr, du bist verrückt, daß du herumgehst und dich nach einer Arznei für ein totes Kind erkundigst." Sie aber sagte: „Ich werde sicherlich jemanden finden, der mir verraten wird, was ich für mein Kind tun kann." Ein Weiser, welcher sie sah, dachte bei sich: „Das arme Mädchen hat möglicherweise vorher noch nie ein Kind gehabt. Sie weiß nicht, was der Tod ist. Ich muß sie trösten." Und er sprach zu ihr: „Meine Tochter, ich weiß keine Arznei, aber ich kenne einen, der die rechte Arznei für dich weiß." „O Vater," sagte sie, „wer ist dieser?" „Der Meister," gab er zur Antwort. „Geh hin und bitte ihn." „Ich will hingehen, Vater," sagte sie. Und sie ging zum Meister (d. i. Buddha) und bezeigte ihm ihre Ehrerbietung und sprach: „Meister, weißt du in der Tat eine Arznei für mein Kind?" „Ja, Tochter," erwiderte er. „Was soll ich tun?" sagte sie. „Hole mir einige Senfkörner," antwortete er. „Ich will sie holen, Meister," sprach sie, „aber in welchem Hause kann ich sie bekommen?" „In einem Hause," gab er zur Antwort, wo weder ein Sohn noch eine Tochter noch sonst jemand schon gestorben ist." „Gut, Meister," sagte sie und beugte sich vor ihm und nahm ihr totes Kind in ihre Arme und ging zum nächsten Dorfe.

An der Türe des ersten Hauses stellte sie sich hin und rief: „Habt ihr vielleicht in eurem Hause einige Senfkörner? Ich brauche sie für mein Kind." „Ja," erwiderten die Leute. „So gebt sie mir," sagte sie. Und als die Leute ihr die Senfkörner brachten, fragte sie: „Freunde, ist wirklich noch kein Sohn, keine Tochter und sonst niemand in diesem Hause gestorben?" Sie antworteten: „Liebe Frau, was sagst du? Der Lebendigen sind wenige, der Toten aber viele." „Dann behaltet eure Senfkörner," sagte sie und warf sie auf den Boden, „sie taugen nicht als Arznei für mein Kind." Und sie ging weiter und fragte an jeder Türe in derselben Weise. Als sie aber die Senfkörner in keinem Hause bekommen konnte, und es Abend ward, kam ihr der Gedanke: „Dies ist eine saure Arbeit, ich weiß jetzt, mein Kind ist tot. In jedem Dorfe sind der Toten mehr als der Lebendigen." Als sie so dachte, ward ihr Herz, das die Liebe zu ihrem Kinde gebrochen, wieder stark, und sie trug das Kind zum Walde und ließ es da zurück.

Dann ging sie wieder hin zum Meister, beugte sich vor ihm und stellte sich schweigend an seine Seite. Und der Meister sprach zu ihr: „Hast du die Senfkörner bekommen?" „Nein, Meister," sagte sie, „in jedem Dorfe sind der

[1]) Vgl. Ap. u. Dhp. C., darüber Thiessen, Die Legende von Kisā Gotamī. Kiel 1880.

Toten mehr als der Lebendigen." Da sprach der Meister zu ihr: „Du dachtest, daß dein Sohn allein gestorben wäre, aber dies ist das ewige Gesetz für alle lebenden Wesen. Der Todesfürst führt wie ein reißender Strom alle Wesen mit sich fort in den Ozean der Vergänglichkeit, lange bevor ihre Wünsche erfüllt sind."

Darauf teilte ihr der Meister, um sie in die Kenntnis des Gesetzes (dhamma) einzuführen, die folgenden Verse (Dhammapada 287) mit:

„Ob auch ein Mann hängt an der Welt,
Sich der Söhne, des Reichtums freut,
Der Tod kommt her und rafft ihn weg,
Wie Wasserflut ein schlafend Dorf."

Bei diesen Worten tat Kisā Gotamī den ersten Schritt in der Erkenntnis. Darauf fand sie Aufnahme im Orden der Nonnen. Eines Tages, als sie die Lichter im Kloster verlöschen und wieder aufleuchten sah, ward sie von Trost erfüllt und dachte: „Wie diese Lichter sind alle lebenden Wesen; sie verlöschen und leuchten wieder auf; nur die, welche zum Nirvāna gelangt sind, sieht man nicht mehr."

Da erschien ihr der Meister und sagte: „So ist es fürwahr, o Gotamī; wie Lichter gehen alle lebenden Wesen aus und leben wieder auf; nur die, welche zum Nirvāna gelangt sind, sieht man nicht mehr." Alsdann sprach er: „Das Leben eines, der Nirvāna sieht, und wenn es auch nur einen Augenblick dauert, ist besser als hundert Jahre derer, die Nirvāna nicht schauen," und schloß mit dem Verse (Dhammapada 114):

„Wenn einer ein Jahrhundert lebt
Und kennt die ew'ge Stätte nicht,
Da ist mehr wert ein Lebenstag
Von dem, der diese Stätte kennt."

Christus weint mit den Weinenden und ruft den toten Lazarus aus dem Grabe hervor. Er allein konnte verkünden: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, und wenn er auch gestorben ist."

7. Wir kommen zu den Wundern Christi und Buddhas. Sie auf eine Stufe miteinander zu stellen, geht aus äußeren und inneren Gründen nicht an. Schon rein äußerlich betrachtet, gleichen sie sich wie Tag und Nacht. Von der schlichten Erhabenheit der Wunder Christi hebt sich so scharf als möglich ab das groteske Wesen der Wunder Buddhas. Innerlich vollendet sich der Gegensatz durch das Vorhandensein eines erkennbaren sittlichen Zweckes auf der einen und durch das Fehlen eines solchen auf der anderen Seite.

Die Wunder Christi setzen wir als bekannt voraus. Einige von Buddhas Wundern hingegen können wir nicht unerwähnt lassen. Zunächst nennen wir solche, die einer von der Person

des „Erhabenen“ ausgehenden magischen Wirkung zugeschrieben werden. Buddha verschwindet plötzlich und erscheint an einem anderen Orte, er kennt die Gedanken der Menschen, spaltet 500 Scheite Holz in einem Augenblicke, läßt 500 Gefäße erscheinen, macht, daß das Wasser um ihn herum eine Mauer bildet, erhebt sich in die Lüfte usw. Andere Wunder sind gewissermaßen bloß Begleiterscheinungen wichtiger Ereignisse in Buddhas Leben. Himmlische Wesen hören seine Predigt, dienen ihm und legen Zeugnis ab für seine Größe und Heiligkeit, die Grundfesten der Erde erbeben und Donner rollt über den Himmel (als Buddha sich entschloß zu sterben und als er eben gestorben war), Bäume blühen außer der Zeit und gießen einen Blütenregen auf Buddha herab, um ihn zu ehren, Blumen fallen vom Himmel (bei seinem Tode), trübes Wasser wird hell und klar (als Buddha davon zu trinken begehrte), sein Leib strahlt (unmittelbar vor seinem Tode), der Scheiterhaufen mit seinem Leichnam entzündet sich von selbst usw. [1]). Vergessen dürfen wir bei alle dem nicht, daß Christi Wunder von Augen- und Ohrenzeugen beglaubigt sind, Buddhas Wunder aber nur allein im Wunderglauben derer, die, ohne Zeitgenossen von ihm gewesen zu sein, über ihn schrieben, ihren Ursprung haben.

Von den Weissagungen Buddhas ist das Nämliche zu sagen. Er sagt die zukünftige Größe Pāṭaligāmas (Pāṭaliputtas) voraus, spricht prophetische Worte über Sāriputta und Moggallāna; beruhigt seine Jünger, indem er vorhersagt, wie lange die Beschwerden des Volkes von Magadha über ihn und seine Jünger dauern werden, sagt voraus, daß er das letzte Mal Vesālī sehen, daß er bald und an welchem Tage und zu welcher Stunde er sterben werde, wie lange seine Lehre auf Erden Bestand haben werde usw. [2]).

8. Dem Bisherigen zufolge steht die meist in tendenziöser Absicht ausgedeutete Ähnlichkeit zwischen Buddhas und Christi Person und Leben auf sehr schwachen Füßen. Wäre sie indes auch wirklich eine so große, wie einige oberflächliche Dar-

[1]) Die Stellen finden sich M. P. S. I, 33; M. V. 1, 14 und sonst; M. I, 19, 2—4; I, 20, 12; 15, 16. — M. I, 16; 17; 18; 20; 22, 13—14; M. P. S. III, 10; VI, 14; V, 5; IV, 30; 47 ff.; VI, 48 ff. usw. — In M. V, 1, 8 sagt Buddha im Hinblick auf die Wunder, die sein Jünger Sāgata wirkte: „wenn der Schüler so mächtig ist, um wieviel mehr der Lehrer.“

[2]) M. P. S. I, 28; M. I, 24, 3, 6; M. P. S. III, 9; IV, 1, 3, 51; C. X, 1, 6.

stellungen des Buddhismus uns glauben machen möchten, so würde doch sicher ein Kontrast die schöne Harmonie empfindlichströren. „Das Ende soll den Mann bewähren" meint der große britische Dichter. So werden denn auch wir aus dem „Ende" Christi und Buddhas mit vollem Rechte auf ihre Persönlichkeit schließen dürfen.

Christus stirbt am Kreuze. Er besiegelt die Wahrheit seiner Lehre mit seinem Tode. Dies allein schon würde genügen, Christus für uns in eine ganz andere Ordnung von Wesen zu rücken, als welcher Buddha angehört. Vergegenwärtigen wir uns aber die Umstände dieses Todes, so wächst das Opfer ins Unendliche und legt uns bereits das Bekenntnis in den Mund: „Wahrhaftig, dieser Mensch ist Gottes Sohn." Lassen wir uns nun aber gar von Christus selbst belehren über den Himmel und Erde versöhnenden Charakter seines Todes, so wirkt diese aus dem Urgrund des göttlichen Wesens und Willens majestätisch aufsteigende Erlösungstat mit dem menschlich Ergreifenden ihrer Erscheinung zusammen, um in dem Schauspiel von Christi Tod jenes unvergleichliche welterschütternde Begebnis zu sehen, in welchem sich Gott und Mensch wiedergefunden haben, und über welchem in Flammenschrift die Worte stehen: „Dieser ist wahrhaftig der Erlöser der Welt."

Buddha stirbt, als er der natürlichen Lebensgrenze nahegekommen war, erkrankt infolge des Genusses von Schweinefleisch, ohne viele Schmerzen zu leiden und ohne irgend eine Bequemlichkeit zu vermissen, umgeben von seinen Jüngern und geehrt von jedermann.

9. Das Christentum hat zum Ausgangspunkt aller seiner Lehren und Vorschriften den Glauben an den persönlichen Gott, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Der Buddhismus kennt keinen Gott, keinen Schöpfer aller Dinge. Die Götter, mit denen er uns bekannt macht, sind nach seiner eigenen Versicherung dem Entstehen und Vergehen unterworfen und müssen, so gut wie alle anderen Wesen, von einem der Buddhas über den Weg belehrt werden, welcher zur Aufhebung des Leidens führt.

Der eine Gott des Christentums hat sich offenbart, nicht nur in natürlicher Weise durch die Schöpfung, sondern auch in übernatürlicher Weise durch die Patriarchen und Propheten

und zuletzt durch Jesus Christus und die Apostel. Darüber, daß dies die Lehre des Christentums ist, kann kein Zweifel bestehen, und in das Geständnis Jesu, daß er „nur dasjenige rede, was ihn sein Vater gelehrt habe,“ stimmen auch in Bezug auf ihre Lehre alle ein, durch die Gott „auf vielfältige Weise“ einst geredet hat. Der Buddhismus gibt sich aus als das Produkt der „Erleuchtung“, d. i. einer auf dem Wege der Innenerfahrung intuitiv ohne Beweisgründe und ohne Überlieferung gewonnenen Erkenntnis [1]).

Das Christentum behauptet, der Buddhismus leugnet das Dasein einer individuellen geistigen Seele, und dementsprechend lehrt das Christentum die persönliche Unsterblichkeit, während es dem Buddhismus ferne liegt, einen solchen Glauben bei seinen Anhängern aufkommen zu lassen.

Nach der Lehre des Christentums ist die Sünde eine Störung des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott: sie ist Übertretung des göttlichen Gesetzes. Für den Buddhismus ist ein göttliches Gesetz ein Wort ohne Bedeutung. Die Sünde ist ihm die aus der (das persönliche Selbst, also einen bloßen Schein, suchenden) Begierde und letzthin aus der Unwissenheit hervorgehende Störung des inneren Gleichgewichtes.

Die Erlösung ist im Sinne des Christentums zunächst Erlösung von der Sünde und vom Leiden nur insofern, als das Leiden die Strafe der Sünde ist. Nur ein Wesen, welches unendliche Macht und Liebe mit Leidensfähigkeit vereinigt, also nur das menschgewordene „Wort Gottes“ war imstande, vollgiltige Genugtuung für die Sünden aller zu leisten und leistete sie wirklich durch sein Blut. Teilhaftig aber wird der Einzelne der Erlösung durch die Wiedergeburt „aus dem Wasser und dem heil. Geiste“ und bewahrt sie durch ein „Leben, welches mit Christus in Gott verborgen ist,“ eingedenk des Wortes Christi: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“ Das Endziel der Erlösung durch Christus ist das „ewige Leben“. Die Erlösung im Sinne des Buddhismus hingegen ist Erlösung vom Leiden und von dem das Leiden ins Unendliche fortsetzenden Dasein. Der Erlöser ist hier auch der Erlöste, nämlich der Mensch:

[1]) Eine Stelle, die dies so präzis als möglich ausspricht, findet sich S. N. v. 934: sakkhi dhammam anitiham adassi, er (Buddha) sah als Zeuge (sichtbar vor Augen) die Lehre ohne Überlieferung (die nicht überliefert ist).

„Wenn man das Böse selbst getan,
Ist unrein man durchs eigne Selbst;
Wenn man das Böse selbst nicht tat,
Dann ist man rein durchs eigne Selbst;
Reinheit, Unreinheit schafft man selbst,
Nicht macht einer den andern rein“ [1]).

Der Mensch erlöst sich vom Leiden, indem er der „Unwissenheit“ entsagt oder, deutlicher gesprochen, durch Annahme des buddhistischen Credo, d. i. der sogen. „vier edlen Wahrheiten“ und das Leben darnach im „hauslosen Stande“. Diesseits durch die Verneinung des Willens zum Leben und jenseits, d. i. nach diesem Leben, durch das absolute Totsein ist der Erlöste erlöst. So lange der Mensch diesen Willen nicht verneint, bleibt er unerlöst, im Diesseits und im Jenseits an die Folgen seiner Handlungen gebunden, die er auch durch eine Art Transmission des Bewußtseins (nur nicht des Selbstbewußtseins) in seligen oder unseligen Daseinszuständen erfährt. Praktisch genommen freilich ist kein Unterschied. Tot ist tot. Denn niemand weiß ja in seiner dermaligen Existenz, die, so betrachtet, auch eine Postexistenz ist, von seinen Präexistenzen außer Einem, und dieser ist Buddha, aber auch, was ihn betrifft, so weiß von dessen Präexistenzen faktisch nur das fromme Gemüt seiner Gläubigen etwas. In die Vernichtung mündet das persönliche Dasein. Nichtsein ist besser als Sein, es ist das „Ziel, aufs innigste zu wünschen“. Ganz natürlich. Wenn das Grundübel das individuelle Dasein ist, wie alle Inder glauben, so muß das höchste Gut das Aufhören dieses Daseins sein. Nimmt man nun an, daß bloß das individuelle geistige Dasein aufhöre, so ist dies der pantheistische, daß jegliches geistige Dasein aufhöre, der atheistisch-buddhistische, und endlich, wenn nur ein leibliches Dasein gelehrt wird, so ist dies der materialistische Standpunkt. Das Verhältnis der Erlösten zu Christus widerspricht direkt dem Verhältnis der Selbsterlöser zu Buddha. Christus und die von ihm erlöste Menschheit bilden einen Leib, dessen Haupt er ist und dessen Glieder sie sind. Buddha ist einfach bloß der „Lehrer“, welcher die in jedem leiderfüllten Wesen schlummernde Erkenntnis vom Ursprung und Ende des Leidens zu wecken sich berufen fühlte.

Dem Erdenpilger, der verzagen möchte angesichts der Ungerechtigkeiten dieses Lebens, ruft die christliche Religion zu:

[1]) Dh. P. v. 165.

„Wir erwarten (nach der Zerstörung dieser Erde am Endzustande) „neue Himmel und eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt". Im Gegensatz hierzu entrollt der Buddhismus vor den Augen seiner Bekenner das Bild von Welten, die kommen und vergehen, ohne einen anderen Zweck zu haben, als die leidvollen Zustände des Lebens so lange fortzusetzen, bis die letzte Begierde nach Leben im letzten Weltwesen vernichtet ist.

Der Widerspruch zwischen Buddhismus und Christentum tritt aus dem Angeführten klar zu tage. Beide sind Antipoden, und jeder Versuch, da und dort auszugleichen oder zu versöhnen, muß daher notwendig fehlschlagen.

10. Derselbe Gegensatz aber, wie er sich durch die Glaubenslehren hindurch zieht, zieht sich auch durch die sittlichen Begriffe und Vorschriften hindurch. Es ist der Gegensatz einer Sittlichkeit mit und ohne Gott. Das christliche Moralprinzip lautet: Lebe so, daß du deine übernatürliche Bestimmung, die im Besitze des höchsten Gutes oder Gottes besteht, erreichst, das buddhistische hingegen: Lebe so, daß du nicht mehr wiedergeboren zu werden brauchst. Als Motive für das sittliche Handeln erkennt das Christentum die Liebe Gottes um seiner selbst willen, die Hoffnung auf Gottes Lohn und die Furcht vor Gottes Strafe an, es verlangt also, daß der Mensch, auch wenn er aus Selbstliebe handelt, doch dabei nicht sein an Raum und Zeit gebundenes Dasein im Auge habe. Der Buddhismus erkennt als vollberechtigt nur ein Motiv an, die endgiltige Befreiung vom Dasein, welches Leiden ist, doch gibt er zu, daß auch die vorübergehende Befreiung vom Leiden durch den für angesammeltes Verdienst empfangenen himmlischen oder irdischen Lohn ein sittliches Motiv für alle jene sei, die noch nach „Leben" trachten. Das Ideal der christlichen Moral ist die Erhöhung des natürlichen Selbstes oder Ich des Menschen durch Einsenkung desselben in Christus, den übernatürlichen Menschen. Das Ideal der buddhistischen Moral ist die Erniedrigung des Selbstes zum Nicht-Selbste durch Leugnung des Selbstes. Das Christentum lehrt die Selbstverleugnung. Der Buddhismus aber schreibt die Vernichtung des Selbstes auf seine Fahne. Der Charakter des einen nach seiner praktischen Seite ist Aktivität, der des anderen Passivität oder Quietismus. Das Sittengesetz des Christenstums empfängt seine Autorisation durch den gesetzgeberischen Willen seines Urhebers, des heiligen und gerechten

Gottes. Im Buddhismus fügt der Mensch einer gegebenen Norm sich nur deshalb, weil es so besser ist, nicht aber deshalb, weil er dazu verpflichtet ist:

„Sünde bleibt besser ungetan;
Die Sünde quält uns hinterdrein;
Das Gute wird besser getan;
Wenn es getan, bringt's keine Qual“[1].

11. Wie der Buddhismus, hierin dem Christentum wieder so unähnlich als möglich, nicht allen Menschen das gleiche Ziel setzt, sondern ein höheres den wenigen auserlesenen und ein niederes den vielen gewöhnlichen Menschen, so ist auch der Weg zum Ziele verschieden für die einen und für die andern. Die Mehrzahl aus dem buddhistischen Laien- und Mönchsstande wandelt auf dem Wege der „großen Verbote“, wie sie in der Regel genannt werden, die Verständigen, deren Zahl aber keine große ist, wandeln auf dem „achtgliederigen Wege“. Dieser oder das Gesetz für den vollkommenen Menschen bietet der Unterschiede vom sittlichen Ideal des Christentums in Menge. Um letzteres zu verwirklichen, wird die Beherrschung und Regelung der Begierden, Affekte und Leidenschaften verlangt, denn sie sind wichtige Hilfsmittel zu demselben, und gefordert, auf den Leib gleichwie auf den Tempel des hl. Geistes hinzublicken, ihn als lebendiges, heiliges und gefälliges Opfer Gott darzubringen und seine zukünftige Verherrlichung zu erwarten. Das buddhistische Ideal des sittlich vollkommenen Lebens lebt erst auf am Grabe der Begierden, der erlaubten wie der unerlaubten, und erheischt zu seiner Verwirklichung die Losstreifung des leiblichen Lebens als der Übel erstes und letztes. In demselben Augenblicke, da die Begierden untergehen, ersteht die Freiheit des Gemütes. Ein „Edler“ im Sinne des Buddhismus kann jemand nicht eher sein und heißen, als bis ihm die radikale Ausrottung jeglicher Begierde und jeglichen Gefühles, auch des edelsten, welches die Natur selber dem Menschen gelehrt hat, gelungen ist.

Zu Saṅgāmaji, welcher sich Buddha angeschlossen hatte, kommt sein „früheres Weib“ mit dem Söhnchen auf den Armen und erinnert ihn an seine Vaterpflichten. Er aber hört nicht auf sie, sondern bleibt regungslos am Fuße des Baumes sitzen, der ihm zum Aufenthalt diente. Darauf legt die Mutter das

[1] l. c. v. 314.

Kind in der Nähe des Vaters nieder und beobachtet diesen aus einiger Entfernung. Allein Saṅgāmaji würdigt sein Söhnchen keines Blickes und keines Wortes der Liebe. Schließlich, da die Mutter sieht, daß der Vater sich um sein Kind nicht bekümmert, hebt sie es wieder auf den Arm und begibt sich hinweg. Buddha aber lobt den Saṅgāmaji, weil er sich über der Gattin Kommen nicht freute und über ihren Weggang nicht betrübte, und sagt dann, auf den Namen Saṅgāmaji anspielend: ihn, den von Anhänglichkeit (sanga) freien, nenne ich einen Brahmanen [1]).

Hiermit wieder im Zusammenhang steht die Verachtung des Ehelebens. Das Dhammika-Sutta im Sutta-Nipāta nimmt keinen Anstand, geradezu vor der Ehe zu warnen: „Ein Weiser sollte das Eheleben vermeiden, gleich als wäre es eine brennende Kohlengrube." Das Christentum erhebt keinen Stand auf Kosten eines anderen. Es ehrt den Ehestand, ohne zu vergessen, daß nach Christi Beispiel und Lehre, sowie nach der Lehre des Apostels Paulus der jungfräuliche Stand, also nicht der ehelose Stand schlechthin, dem Ehestand überzuordnen sei. Derselbe Apostel Paulus aber, welcher schreibt, daß es dem Menschen gut sei, kein Weib zu berühren, findet das Vorbild für die Ehe in dem Verhältnis Christi zu seiner Kirche. Abermals eine Folge der Verkennung des Wertes der geordneten Begierde ist die Geringschätzung der Arbeit und die Vorliebe für die Ruhe. Ein Wort gleich diesem: „wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen", wäre für buddhistische Ohren ein Greuel.

Das Christentum schätzt die Armut und verwirft doch auch nicht den Reichtum. Die Armen reich zu machen und die Reichen arm, war nur Christus imstande. Das Reich Gottes aber, welches er auf Erden gestiftet, nimmt beide auf, indem es in den einen die erwählten „Erben" sieht und für die anderen um so mehr fürchtet, je schwerer es für sie ist, darin einzugehen.

Schließlich dürfen wir billigerweise erwarten, daß die Stimmung, in welcher der Christ, und jene, in welcher der Buddhist ihre sittliche Aufgabe lösen, oder daß die Gemütsverfassung, in welcher beide an ihrer Vervollkommnung arbeiten, uns den Geist der beiderseitigen Moralsysteme am treuesten offenbare. Nun sehen wir, daß der Christ in allem Gott die Ehre gibt und

[1]) Ud. I, 8.

sich als unnützen Knecht des Allerhöchsten betrachtet, der Buddhist aber umgekehrt alles auf sich zurückbezieht. Demut liegt dem einen, gehobenes Selbstbewußtsein dem andern im Sinne, und während der Christ durch Christi Wort dazu angehalten wird, sich in die Kindesgesinnung einzuleben, vernimmt der Buddhist in hundert Variationen immer nur die eine Mahnung: Sei klug und schädige dich selber nicht.

12. Christus stiftete eine Kirche, ein Reich von gottmenschlichem Charakter wie er selbst, das seiner Idee nach allumfassend sein und keinen anderen Unterschied als den zwischen Hirt und Herde, Lehrer und Hörer, Gnadenspender und Gnadenempfänger als in ihm zu Recht bestehend anerkennen sollte. Einen Orden, d. h. eine Familie von solchen, die unter einem besonderen geistigen Familienhaupte nach besonderen, obzwar auch nach dem auf dem „Berge" verkündigten Gesetze des Neuen Bundes gestalteten Regeln sich ihrer Bestimmung im Diesseits und Jenseits zuzubewegen habe, hat Christus nicht ins Leben gerufen. Doch wo der Urheber des Christentums persönlich ein Leben der Selbstverleugnung und des Gehorsams bis zum Tode des Kreuzes geführt und denen, die es fassen können, die freiwillige Ehelosigkeit empfohlen und die freiwillige Armut als Mittel zur Vollkommenheit angeraten hat, da konnte es nicht fehlen, daß die Seinigen nicht bloß einzeln für sich seinem Vorbild und Rat entsprachen, sondern auch in Gemeinschaft mit anderen Gleichgesinnten das Ordenswesen als Institution ins Leben riefen. Nicht weltflüchtiger Sinn war es also, was dem christlichen Ordensleben Eingang verschaffte, oder jedenfalls war das nicht das erste und vornehmste Motiv, welches zur Verzichtleistung auf Besitz, Ehe und Eigenwillen antrieb. Bestimmend war vielmehr hier allein das Ideal der Vollkommenheit, welches Christus aufgestellt und in seinem Leben verwirklicht hat.

Buddhas Orden mit der von Christus gestifteten Kirche zu vergleichen verbietet sich ebenso von selbst, wie das buddhistische Ordenswesen nach seinem Ursprung, Geist und Endzweck mit dem christlichen auf eine Stufe zu stellen. Die Gründe, warum dies eben nicht angeht, kann jeder leicht dem entnehmen, was wir früher über Buddhas Orden gesagt haben und hier nicht nochmals wiederholen wollen. Und wahrlich, es zeugt von keinem tiefen Verständnis der einen wie der

anderen Institution, wenn Renan[1]) den Buddhismus mit dem Franziskanismus, wie er zu sagen beliebt, vergleicht. Denn dieser letztere hat sich nicht, es sei denn im Geiste einiger seiner schwärmerischen Freunde, vom mütterlichen Boden der Kirche losgetrennt und ihr gewissermaßen als neue Kirche, als Reich der Armut entgegengestellt. Zu fragen aber gar, was geschehen wäre, wenn die Anhänger des sogen. „Ewigen Evangeliums" mittels ihrer Missionäre ganze Länder für ihre Ideen bekehrt hätten, dazu liegt kein Grund vor, und verspüren wir nicht die mindeste Neigung, Renan auf dieses Gebiet fingierter Möglichkeiten zu folgen.

Nur an einem Punkte glauben wir nicht ohne jede Bemerkung vorbeigehen zu dürfen. Derselbe betrifft die Beichte als Ordensdisziplin bei den Buddhisten. Auch hier kann man den Teil nicht verstehen, ohne auf das Ganze acht zu haben, welches über den Zweck seiner Teile entscheidet. Nach buddhistischem Lehrbegriffe bleibt der sündenbelastete Mensch vollständig auf sich allein angewiesen. Kein Gott läßt sich zu ihm herab in gnadenreichem Erbarmen. Er muß sich allein helfen, so gut er kann, und was ihm hilft, ist die bessere Einsicht. Wo diese sich Bahn bricht, weicht die Begierde und mit der Begierde die mit ihr gleichwertige Sünde. Immerhin bedarf es, um nicht immer wieder und wieder ein Sündensklave zu werden, der Willensstärkung, und diese eben kommt zustande durch die Beichte. „Das ist der Vorteil der Zucht der Edlen (ariya), daß derjenige, der auf seine Sünde hinblickt wie auf eine Sünde (sie erkennt) und dafür Buße tut, wie es sich gebührt, fähig wird, sich in Zukunft davon zu enthalten" — heißt es im Cullavagga[2]). Also wesentlich disziplinär, ein Prohibitivmittel soll die Beichte sein und mehr kann sie auch nicht sein, mithin gewiß nicht expiatorisch oder von Sühnewert wie die von Christus bei Joh. 20, 21 ff. verordnete. Zu diesem inneren Unterschied treten noch äußere hinzu. Die buddhistische Beichte ist nicht für alle ausnahmslos vorgeschrieben, sondern nur für die Mönche (und Nonnen). Sie ist öffentlich oder halböffentlich und ist allmählich zur bloßen Formalität herabgesunken.

[1]) Vgl. Journal des Savants 1883, Juillet. [2]) V. 20, 5.

III.
Der Fortschritt durch den Buddhismus und durch das Christentum.

13. Es können und sollen hier natürlich nicht sowohl die reifen Früchte, als vielmehr nur die Anlagen zur Kulturarbeit zur Sprache kommen, welche in der Lehre und Organisation des Buddhismus vorhanden sind, nebst den ersten historischen Ansätzen einer solchen, während wir der Aufgabe, seine Kulturmission von der Höhe der Gegenwart aus zu überschauen und mit der des Christentums in Parallele zu bringen, zufolge unserer Beschränkung auf die ältere Periode des Buddhismus enthoben sind. Da nun der Zeitdauer nach diese ältere Periode des Buddhismus so ziemlich der römischen Periode des Christentums gleichkommt, so hoffen wir nach keiner Seite hin ungerecht zu werden, wenn wir die Fortschritte, welche die Menschheit hier durch das Christentum und dort durch den Buddhismus machte, einander gegenüberstellen, und zwar einmal unter dem Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Lebens und sodann unter dem der Volksbildung, Kunst und Wissenschaft.

Die Keime zu gesellschaftlichen Reformen müssen in der Lehre, insbesondere in der Sittenlehre gesucht werden. Die christliche Lehre ist das treibende Ferment gewesen, welches die römische Gesellschaft umgestaltet und zu einer höheren Ordnung erhoben hat[1]). Sie war es, die dem Individuum als solchem, einerlei ob Kind oder Mann, persönliche Rechte zugesprochen hat, welche es zuvor noch nicht hatte, sondern erst erhielt, als das Wort von der Gotteskindschaft gepredigt und der Sohn so gut wie der Vater, die Frau so gut wie der Mann, der Sklave so gut wie der Freie zu Miterben Christi eingesetzt wurde. Die Folge davon war zunächst die Milderung der patria potestas und die Regelung der Eigentumsverhältnisse, durch welche die Rechte der Kinder ohne Unterschied des Geschlechtes, der in der Ehe erzeugten sowohl als auch der angeheirateten, gegen Übergriffe geschützt wurden. Eine Frucht der christlichen Lehre war ebenso auch die Befreiung des Weibes und seine Gleichberechtigung mit dem Manne. Das Weib, vorher mehr Objekt als Subjekt, hörte auf „in manu"

[1]) Zu dem Folgenden vgl. Tromlong, L'Influence du christianisme sur le droit Romain; Wallon, Histoire de l'Esclavage; de Rossi, La Roma sotterranea.

oder rechtlos und jeden Augenblick gewärtig zu sein, von ihrem Manne mit einer anderen Frau vertauscht zu werden. Unter dem Einfluß des Christentums trat die Ehe aus dem Zustande der Entartung heraus, in den sie geraten war. Die Unauflöslichkeit, von Christus selbst zum Grundgesetz der neuen Ordnung der Dinge erhoben, umgab sie wie mit einem Schutzwalle gegen das flutende Meer der menschlichen Leidenschaften und sicherte ihre Reinheit und Heiligkeit. Gegen die unnatürlichen Laster aber, diesen Krebsschaden der griechisch-römischen Kultur, nahm die christliche Lehre zuerst, und als sie mächtig genug geworden war, die öffentlichen Sitten zu beherrschen, auch die Gesetzgebung Stellung. Nur der christlichen Lehre von der Wertschätzung jedes einzelnen Menschenlebens gelang es allmählich, das unmenschlichste aller Laster, das der Aussetzung der Kinder, auszurotten. Aus ihr ging nicht minder die Aufbesserung des Loses der Sklaven und die völlige Emanzipation derselben hervor. Sie war es ferner, die den blutigen und unsittlichen Schauspielen ein Ende bereitete und das Verbot dieser Unterhaltungen durch das Gesetz herbeiführte. Von ihr begünstigt kam die Arbeit der Hände zu Würde und Ansehen, und der Name Arbeiter (operarius) verlor seine verächtliche Nebenbedeutung. Die Menschlichkeit überhaupt, Schutz der Schwachen und Hilflosen, Schonung und Erhaltung der Arbeitskraft durch Einführung der Sonntagsruhe, Reform des Gefängniswesens, Gefühl für Verantwortlichkeit bei den Kriegführenden usw., worauf mehr oder weniger auch bald die Gesetzgebung Rücksicht nehmen mußte, lag keimartig in der Lehre des Christentums vom Menschen, von seiner Bestimmung und seinem Verhältnis zu Gott. Die Lehre Christi endlich mit ihrem ausgleichenden Prinzip der in Eins zu setzenden Gottes- und Menschenliebe ward zum Ausgangspunkt einer gerechteren Verteilung der Güter und Erträgnisse der Arbeit, welche sich in der richtigen Mitte bewegt zwischen Sozialismus und Pauperismus. Durch sie empfing die private öffenliche Wohltätigkeit wie die mächtigste Anregung so auch die einzig erfolgreiche Richtung in der Gründung von Waisenhäusern (orphanotrophia), Herbergen (xenodochia) und Hospitälern (hospitia).

Auch für Volksbildung, Kunst und Wissenschaft, welche für sich sowie zusammen miteinander betrachtet über-

aus wichtige Faktoren des Fortschrittes sind, gilt das Gleiche, was über die sozialen Reformen bemerkt wurde. Sie entstehen und wachsen nicht wie von selbst, sondern, wo immer sie sich zur Blüte entfalten, muß irgend eine hohe Idee die Knospe sein, aus der sie sich entfalten. Nun befand sich das Christentum von Anfang an im Besitze einer solchen Idee. Sie war ihm durch das Wort seines Stifters: „Seid vollkommen!" gleichsam ins Herz geschrieben, die Idee der Vervollkommnung. Christus aber nimmt keinen Menschen und nichts davon aus. Keinerlei Schranken soll es für ihre Verwirklichung geben, weder unter den Menschen, an denen, noch unter den Gebieten, auf denen sich dieselbe zu vollziehen hat. Weil also das Christentum diese Idee der Vervollkommnung aller in allem im Busen trug, war es darauf bedacht, Volksbildung, Kunst und Wissenschaft zu fördern. Indem es sich an das Volk wandte, um dasselbe über die Heilswahrheiten zu belehren, hatte es den ihm durch Christus vorgezeichneten Weg zur Volksbildung betreten, nämlich zur Bildung durch die Wahrheit, die Christus gebracht. Zunächst rein religiöser Natur, zog dieselbe allmählich auch die weltlichen Gegenstände in ihren Bereich. Das Christentum brachte desgleichen auch der Kunst alle Sympathien entgegen. Symbolreich, ja selbst ein Symbol der göttlichen Liebe, rief es in seinen Bekennern alsbald den Kunsttrieb zur regen Betätigung wach. Alle Hilfsmittel der Kunst, Stein, Meißel, Pinsel, Laut, Stimme und Rede nahm es in seinen Dienst, und mit unsterblichen Gedanken bereichert, gestärkt, gefördert, gehoben, begannen die Künste von neuem ihren Lauf. Wie mit den Künsten verhielt es sich auch mit den Wissenschaften. Sie hielten ihren Einzug in das Christentum und, indem sie in den Lichtkreis des göttlichen „Wortes" traten, erfuhren sie alle an sich eine Art von Wiedergeburt. Durch die Mutterwissenschaft der Philosophie, der auch vom Christentum naturgemäß unter allen am meisten begünstigten, in die Atmosphäre desselben geführt, nahmen sie das Gefühl einer strengen Verantwortlichkeit gegen Gott, Demut und Wahrheitsliebe in sich auf. Aus der Katechetenschule zu Alexandria erstand eine neue, die christliche Wissenschaft, ähnlich wie aus den Katakomben zu Rom eine neue, die christliche Kunst hervorging.

14. In allgemeinen Umrissen, wie man es auch nicht anders von uns erwartet haben wird, führten wir im Vorigen den Fortschritt durch das Christentum in der römischen Periode dem Leser vor Augen. Beim Buddhismus in der entsprechenden Periode (bis Aśoka einschließlich) dürfte es erwünscht sein, schon etwas mehr in Einzelheiten einzugehen, und wir würden dies auch gern tun, wenn nur das einschlägliche Material reichlicher vorhanden wäre. Allein wir müssen, um über den Fortschritt durch den Buddhismus zu reden, uns durchweg auf die Treue unserer Texte verlassen; ihre Aussagen aber zu kontrollieren und Ideal und Leben, Worte und Wirklichkeit miteinander zu vergleichen, sind wir nicht in der Lage. Nur einigermaßen kommen uns Aśokas Edikte hier zu Hilfe, während uns erst die Berichte der chinesischen Pilger, welche Indien bereisten, eines Fa-hian (400—415), eines Hiouen-Thsang (629—45) und eines I-tsing (671—95), allerdings zu spät für unsern Zweck, über die Kulturarbeit des Buddhismus besseren Aufschluß geben.

Die Übung der Friedfertigkeit und Freundlichkeit, des Wohlwollens und der Wohltätigkeit, der Liebe, Duldung und Achtung vor dem Leben (freilich in einer uns unsympathischen Weise), welche die buddhistische Lehre unablässig einschärft, scheint kein ungeeigneter Hebel für soziale Reformen zu sein, aber da nun einmal die bis zur Weichlichkeit gesteigerte Weichheit einen natürlichen Bestandteil der indischen Volksseele bildet, so weiß man nicht, ob es diesem Umstande schon als solchem oder dem Buddhismus zuzuschreiben ist, wenn gewisse Milderungen der Sitten eintraten. Nur von einer, der sogen. ahiṃsā oder der Achtung vor allem Lebendigen, glauben wir mit Bestimmtheit sagen zu können, daß sie der Buddhismus als sein Verdienst nicht in Anspruch nehmen kann. Dagegen steht nichts der Annahme entgegen, daß von jenen ārāmas (Parkanlagen) aus, wo die Mönche und Nonnen von Buddhas Orden sich der Arbeit der Selbstzucht in heiliger Zurückgezogenheit hingaben, eine edlere Gesinnung und Lebensauffassung sich auch in die Behausungen ihrer Gönner und Freunde verbreitete und durch diese von Buddhas Geist erfüllten Familien der indischen Gesellschaft im Großen mitteilte. Aśokas Gesetzgebung (s. S. 169 ff.) kann dafür mit Recht zum Zeugen angerufen werden, denn sie bekundet in allen ihren Einzelheiten den Einfluß des Humanitätsgedankens, der,

wenn er auch in Indien nicht zuerst durch Buddha aufgekommen war, doch sicher in keines anderen Namen vorher öffentlich verkündigt und allen ohne Unterschied zur Nachachtung hingestellt worden war. Anderseits zeigt uns Aśokas Gesetzgebung, wie sich der Buddhismus außerhalb der Mönchsgemeinden im gesellschaftlichen Leben betätigte oder vielmehr hätte betätigen können, wäre nicht das gewöhnliche Mißverhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit störend dazwischen getreten. Denn wenn wir Aśoka Glauben schenken dürfen, so waren bis zu dem Zeitpunkte, da er dem „Gesetze" (Buddhas Lehre) seinen mächtigen Arm lieh, die Zustände in Indien trotz des Buddhismus keineswegs die besten. Er redet beispielsweise davon, daß sich das Morden und die grausame Behandlung der lebenden Wesen, das ungebührliche Benehmen gegen Verwandte und andere Leute im Laufe der Zeit nur vermehrt habe[1]. Ein Triumph des buddhistischen Glaubens war es nichtsdestoweniger, daß hier einer seiner Bekenner, welchen das Glück zum Herrscher über einen großen Teil Indiens erhoben hatte, die Tieropfer verboten, Hospitäler für Menschen und Tiere errichtet, durch Brunnen-Anlagen, Baumpflanzungen an den Wegen usw. auch für das leibliche Wohlergehen des Volkes Sorge getragen hat[2]. Daß der Buddhismus darin die Früchte seines Wirkens zu erblicken alle Ursache hat, wird niemand bestreiten. Was wir dagegen vermissen, ist hauptsächlich dies, daß derselbe keine nennenswerten Versuche gemacht hat, die soziale Stellung der Frau zu verbessern. Der Buddhismus ließ in diesem Stücke alles bestehen, so wie er es vorfand, und in Indien bestand seit alten Zeiten die Polygamie neben der Monogamie zu Recht. Nicht einmal für die Erziehung des weiblichen Geschlechtes, jener ausgenommen, die in den Orden eintraten, hat der Buddhismus etwas geleistet. Sie blieb nach wie vor vernachlässigt. Anders freilich bei den bhikkhunis oder den Nonnen. Sie müssen, wie wir aus den ihnen gewiß nicht fälschlich zugeschriebenen Liedern, den Therī-Gāthās, schließen dürfen, eine gute Schule durchgemacht haben, und es war dies wohl für manche Frau in Indien ein Grund mehr, die Aufnahme in den Orden zu begehren. Hier kamen ihre Geistesanlagen zur Geltung, und es trat ihr überhaupt ein sittliches Ideal vor die Seele, wie sie es draußen

[1] Vgl. Felsenedikt IV. [2] Felsenedikt II.

nicht bloß nicht verwirklicht, sondern auch nicht einmal angedeutet fand. Sie mochte dann leicht über dem ungeahnt Großen und Schönen, wozu sie angeregt und angeleitet wurde, gewisse Härten vergessen, die das buddhistische Nonnenrecht auch so ihr nicht erspart hatte. Denn zur Anerkennung der vollkommenen Gleichberechtigung der beiden Geschlechter, auch nur in Sachen des Heiles, konnte sich, so sehr der Geist seines Stifters dazu drängte, der Buddhismus nicht aufschwingen.

15. Um die Volksbildung hat sich der Buddhismus (in der ersten Epoche) durch Verbreitung erbaulicher Lehren in der Form von Erzählungen, Parabeln und Fabeln verdient gemacht. Man darf nämlich billigerweise fragen, ob solche Stoffe jemals in ein populäres Gewand gekleidet worden wären, wenn dieses Verfahren nicht in der Mitteilung an das Volk zum Zwecke seiner geistig-sittlichen Förderung seine Rechtfertigung gefunden hätte. Vieles ist geradezu so beschaffen, daß man annehmen muß, es habe, bevor es in unsere Textsammlung aufgenommen wurde, eine mehrmalige Probe bestanden, sei also wiederholt mit gutem Erfolge angewendet worden. Nach Buddhas Vorschrift hatten sich seine Mönche, diese indischen Volksprediger, der gesprochenen Volkssprachen, der Lokaldialekte zu bedienen und nicht des damals bereits zur toten Sprache herabgesunkenen Sanskrit [1]).

Der eigentlichen Wissenschaft indes, wenn wir darunter etwas anderes verstehen als die Kenntnis der „vier edlen Wahrheiten" nebst ihren Nutzanwendungen, war der Buddhismus nicht gewogen. Der wahre Jünger Buddhas ist kein „Freund des Wissens (na ñāṇabandhu), er ist in Hinsicht darauf „indifferent" (upekkhati) [2]).

Indifferenz wird wohl auch die richtige Signatur für den älteren Buddhismus sein, wenn es darauf ankommt, die Stellung desselben zur Kunst und zum künstlerisch Schönen überhaupt zu bezeichnen, denn für das Naturschöne besaß er im Gegenteil einen recht feinen Sinn. Von den waldbekränzten Gefilden, den schönen Lotusteichen und dergl. singt gar manches alte Mönchslied, und es klingt, fast möchte man sagen, sentimental, wenn z. B. selbst dem Rauschen des Regens in der stillen Berges-

[1]) C. V, 33, 1: „Ich erlaube euch, ihr Mönche, daß ein jeder das Wort der Buddhas in seinem eigenen Dialekte erlerne."

[2]) S. N. v. 911.

einsamkeit ein Motiv zur Geistesfreude entnommen wird. Aber künstlich Schönes zu schaffen, da wo doch alles durchaus nichtig ist und im Nichts endigt, schien sich nicht der Mühe zu verlohnen. Daher sehen wir auch, daß für die erste Zeit, so lange derartige Lehren im Vordergrund standen und der Kultus noch keinen Ersatz für die aus der Welt des religiösen Glaubens verstoßene Gottheit in dem zum „Gott" gewordenen Buddha gefunden hatte, die Kunstschöpfung auf ein verschwindend kleines Maß beschränkt war. Man baute, ohne natürlich auf Pracht zu sehen, einstöckige Mönchshäuser (vihāra), welche außer dem Schlafraume und Speisezimmer eine Vorratskammer, ein Badezimmer und eine Halle zur Versammlung umfaßten. Außerdem werden gewisse eigenartig geformte Gebäude (aḍḍhayoga, auch garuḍa genannt), ferner mehrstöckige, übrigens wohl in einfachem Stile gehaltene Häuser (pāsāda), dann sog. hammiya erwähnt, von deren Beschaffenheit wir uns keine rechte Vorstellung machen können, und endlich Felsenhöhlen (guhā), die man entweder nahm, wie man sie von der Natur geschaffen vorfand oder erst aushöhlen mußte, bei welchen letzteren also die Kunst verhältnismäßig am wenigsten beteiligt war. Die alten vihāras sind längst vom Erdboden verschwunden und leben nur noch im Namen der indischen Provinz Behar oder Bihar (von vihāra), die zahlreichen Felsenhöhlen hingegen (vielfach auch vihāra genannt), die oft in mehreren Stockwerken übereinander angebracht sind, zeugen bis zur Stunde für das asketische Leben, welches einst an diesen vor dem Weltgetümmel sicheren Stätten geführt worden war. Die ältesten derselben sind wahrscheinlich die in der Nähe von Rājagaha, der Hauptstadt des Magadhareiches, und diese zeigen durchweg sehr einfache Konstruktionen. Skulpturen finden sich erst an solchen Felsengrotten angebracht, welche der Zeit Asokas, oder einer noch späteren Zeit angehören mögen. Freskomalereien, wie die schönen in den Grotten von Ajantā, sind bedeutend jünger [1]. Die Errichtung von thūpas (stūpa, Tope) über der Asche von Verstorbenen und ihren Reliquien, namentlich Buddhas selbst, reicht sicher ins buddhistische Altertum hinauf; dafür kann man sich sogar auf eine kanonische Schrift berufen [2]. Die ältesten der uns er-

[1] Vgl. Burgess, J., Notes on the Buddha Rock-Temples of Ajanta, their Paintings and Sculptures (Archaeol. Survey of Western India, Nr 9), Bombay 1879.

[2] M. P. S. in fin.

haltenen Bauten dieser Art sind mindestens um ein Jahrhundert jünger als Aśoka. Die Form derselben war urprünglich, wie wir annehmen dürfen, einfach die eines Grabhügels (tumulus). Später erhöhte man den Bau und gab ihm die Form eines Kegels oder einer zugespitzten Glocke. Skulpturen tragen die früher schon (S. 169) besprochenen Säulen Aśokas, nämlich zur Krönung meist einen sitzenden Löwen, das Sinnbild Buddhas, des „Löwen aus dem Sakya-Geschlechte" (Sakyasiha), ferner Kapitäle in der Form eines umgestürzten Kelches und an den Säulenflächen allerhand Ornamente (Vögel, Perlenstab mit Lotus darüber), deren Muster aus dem Westen (Griechenland oder überhaupt aus der griechisch gebildeten Welt) nach Indien herübergekommen zu sein scheinen.

Kunstwerke von dauerndem Werte indes, denen auch jeder Freund des Schönen Beifall und Anerkennung, hie und da vielleicht sogar aufrichtige Bewunderung zollen wird, sind nicht die genannten aus Granit und Felsengestein, sondern die poetischen Erzeugnisse, welche der Buddhismus hervorgebracht hat, als er selbst noch jung und frisch war, d. i. der Buddhismus der älteren Pāli-Werke.

Anhang.

I.

Statistik des Buddhismus.

1. Nach Berghaus (Physik. Atlas) gibt es 31,2% Buddhisten (30,7% Christen, 15,7% Mohammedaner, 13,4% Brahmanisten, 8,7% Heiden und 0,3% Juden) auf der Erde. Nach Andree (Handatlas) beträgt die Zahl der Buddhisten und Brahmagläubigen 740 Millionen, die der Christen 400 Mill., der Mohammedaner 180 Mill. und der Heiden 116 Mill.

2. Rhys Davids (Buddhism, 4 ff.) zählt 500 Mill. Buddhisten, nämlich 30 Mill. des sogenannten Südl. Buddhismus und 470 Mill. des Nördl. Buddhismus. Oder genauer:

Südlicher Buddhismus.

Ceylon	1520575	(Zensus von 1872)
Britisch Burma	2447831	(„ „ 1871)
Burma	3000000	(nach militär. Angaben)
Siam	10000000	(„ „ „)
Annam	12000000	(„ „ „)
Jainas	485020	(„ „ „)
	29453426	

(In Britisch-Indien leben nach dem Zensus von 1901 zusammen 9476759 Buddhisten unter 294361056 Einwohnern.)

Nördlicher Buddhismus.

Holländische Besitzungen und Bali	50000	(Friedrich, J. R. A. S. 1876, 106).
Britische Besitzungen in Spiti . . } Assam, Vorder-Indien, Hongkong . }	500000	
Russische Besitzungen in Kirgistan } Die Kalmüken an der Wolga . . } Die Burjäten in Süd-Sibirien . . }	600000	(Schlagintweit, Buddhism in Tibet, 12).
Lieu-cheu-Inseln	1000000	(Schlagintweit, a. a. O. $1\frac{1}{2}$ Mill.).
Korea	8000000	
Bhutan und Sikhim	1000000	(Schlagintweit, a. a. O. $1\frac{1}{2}$ Mill.).
Kashmir (Ladak)	200000	
Tibet	6000000	
Mongolei	2000000	
Mandschurei	3000000	
Japan	32794897	
Nepal	500000	
China (18 Provinzen)	414686994	
	470331891	

Südlicher und Nördlicher }	29453426
Buddhismus }	470331891
	499785317

3. Blunt (Fortnightly Review 1881, II, 208) gibt die Zahl der Buddhisten auf 450 Mill., die der Christen auf 400 Mill. und die der Mohammedaner auf 175 Mill. an.

4. Dr. Happer, American Presbyterian Missionary, rechnet bloß 20 Mill. Buddhisten in China und nicht mehr als 72½ Mill. in ganz Asien (vgl. Monier Williams, Buddhism, p. XIV ff., welcher selbst dem Buddhismus ca. 100 Mill., eher weniger als mehr zuteilt).

II.

Verzeichnis der Schriften der Pāli-Tradition.

A. Vinaya-Piṭaka.

1. Vibhanga
   a. Pārājika
   b. Pācittiya
2. Khandhaka
   a. Mahāvagga (M.)[1]
   b. Cullavagga (C.)
3. Parivāra Pāṭha (Pr.)

Ausgaben: Oldenberg, H., Vinaya Piṭakam. 5 vols, London 1879—83. Vinaya Texts, translated by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg. London 1881—85 (SBE XIII, XVII, XX). — Spiegel, F., Kammavākyam, Bonn 1841; ders., Anecdota Pālica, Leipzig 1845; Frankfurter, Handbook of Pāli, p. 141 ff.; Takakusu, Pali Chrestomathy, p. 40 ff.; Dickson, J. F., Upasampadā Kammavācā (Journal of the Royal Asiatic Society 1875); ders., Pātimokkha (Journal etc. 1875).

B. Sutta-Piṭaka.

1. Dīgha-Nikāya (D.)
2. Majjhima-Nikāya (M. N.)
3. Saṃyutta-Nikāya (S.)
4. Aṅguttara-Nikāya (A.)
5. Khuddaka-Nikāya
   a. Khuddaka-Pāṭha (Kh. P.)
   b. Dhammapada (Dh. P.)
   c. Udāna (Ud.)
   d. Itivuttaka (I.)
   e. Sutta-Nipāta (S. N.)
   f. Vimāna-Vatthu (V. V.)
   g. Peta-Vatthu (P. V.)
   h. Thera-Gāthā (Th. I.)
   i. Therī-Gāthā (Th. II.)
   k. Jātaka (J.)
   l. Niddesa (N.)
   m. Paṭisambhidā-Magga (Ps.)
   n. Apadāna (Ap.)
   o. Buddha-Vaṃsa (B.)
   p. Cariyā-Piṭaka (C. P.)

[1] Wir geben in ( ) die von Rhys Davids im Journal of The Pāli Text Society 1886 in Vorschlag gebrachten Abkürzungen.

Ausgaben: Zu D.: ed. Rhys Davids und J. E. Carpenter, London, PTS 1890, 1903, 1911; Übersetzungen: Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, London 1899, 1910; K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos aus der längeren Sammlung Dīghanikāyo. I. Bd., München 1907; R. O. Franke, Leipzig 1913 (in Auswahl); Grimblot, P., Sept Suttas Pâlis, tirés du Digha Nikâya, Paris 1876; Childers, R. C., Mahāparinibbānasutta [Abkürzung: M. P. S.] (Journal of the Royal Asiatic Society 1878); Mahāsatipaṭṭhānasutta, Maulmain 1881. Das Mahāparinibbānasutta ist übersetzt von Rhys Davids, SBE XI und Dialogues of the Buddha II, 78 ff.; von Dutoit, Leben des Buddha, p. 221 ff. und K. E. Neumann, Die letzten Tage Gotamo Buddhos, München 1911. — Zu M. N.: ed. V. Trenckner und R. Chalmers, London, PTS 1888—1903; deutsch von K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung Majjhimanikāyo, Leipzig 1896—1902; Pischel, R., Assalāyanasuttam, Chemnitz 1880. — Zu S.: ed. Léon Feer, London, PTS 1884—1898 (dazu Index von Mrs. Rhys Davids 1904); zwei Stücke daraus deutsch bei Windisch, Māra und Buddha, p. 87 ff., 132 ff.; vgl. auch Mrs. Rhys Davids, Psalms of the Sisters, London, PTS 1909, p. 180 ff. — Zu A.: ed. R. Morris und E. Hardy, London, PTS 1885—1900 (dazu Index von Mabel Hunt 1910); deutsch von Ñāṇatiloka I, Leipzig o. J.; II, Breslau 1911. — Zu Kh. P.: ed. R. C. Childers, Khuddaka Pāṭha (Journal of the Royal Asiatic Society 1870, p. 309—39; deutsch von Karl Seidenstücker, Breslau 1910; M. Winternitz, Religionsgeschichtliches Lesebuch, p. 259. 261. 270. 295—300. — Zu Dh. P.: ed. Fausböll, V., Dhammapadam, Pālice edidit, latine vertit, Hauniae 1855 (2. Aufl. London 1900: The Dhammapada being a Collection of Moral Verses in Pāli, edited a second time with a literal Latin Translation); deutsch von Albrecht Weber (ZDMG 14 [1860] und in Indische Streifen I, 112 ff. [1868]), von Leopold von Schroeder („Worte der Wahrheit"), Leipzig 1892, und von K. E. Neumann („Der Wahrheitspfad"), Leipzig 1893. — Zu Ud.: ed. P. Steinthal, Pāli T. S., London 1885; englische Übersetzung von D. M. Strong, London 1902. — Zu J.: ed. E. Windisch, London, PTS 1889; englisch von J. H. Moore, New York 1908 (Sayings of Buddha). — Zu S. N.: Fausböll, V., Sutta Nipāta (PTS 1885 und 1893); von demselben englisch SBE X, part 2 (1881); danach deutsch von A. Pfungst, Straßburg 1889; aus dem Urtext ins Deutsche von K. E. Neumann, Leipzig 1905, 2. Aufl. 1911. Vgl. A. Pfungst, Aus der indischen Kulturwelt, Stuttgart 1904, S. 62 ff.; H. Oldenberg, Aus dem alten Indien, Berlin 1910, S. 25 ff. — Zu V. V.: Gooneratne, E. R., Vimāna-Vatthu (PTS 1886). — Zu P. V.: Minayeff, Petavatthu (PTS 1888). — Zu Th. I: Oldenberg, H., Theragāthā (PTS 1883); zu Th. II: Pischel, R., Therī-Gāthā (PTS 1883); deutsch von K. E. Neumann, Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos, Berlin 1899; die Therīgāthā englisch von Mrs. Rhys Davids, Psalms of the Early Buddhists, I. Psalms of the Sisters, London, PTS 1909. — Zu J.: Fausböll, V., Jātaka, 7 vols, London 1877—97. Englische Übersetzungen: Buddhist Birth Stories, or Jātaka Tales, translated by T. W. Rhys Davids, London 1880; The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births, translated ... [von R. Chalmers, W. H. D. Rouse, H. T. Francis, R. A. Neil und Cowell] under the Editorship of E. B. Cowell, Cambridge 1895—1907. Deutsch von Julius Dutoit, Leipzig 1908 ff.; einzelne Stücke, in poetischer Form, bei J. J. Meyer, Kāvyasaṃgraha, Leipzig 1903, und A. Grünwedel, Buddhistische Studien I, Berlin 1897. — Zu Ps.: ed. Arnold C. Taylor, London 1905 und 1907,

PTS. — Zu Ap. vgl. Ed. Müller in seiner Ausgabe des Kommentars zu den Therigāthā, London 1892, PTS. — Zu B.: Morris, R., Buddhavaṃsa (PTS 1882). — Zu C. P.: Morris, R., Cariyā-Piṭaka (PTS 1882); vgl. Charpentier, WZKM 24 (1910), S. 351 ff.

C. Abhidhamma-Piṭaka.

1. Puggala-Paññatti (P. P.)
2. Dhātu-Kathā (Dh. K.)
3. Dhamma-Sangaṇi (Dh. S.)
4. Vibhanga (V.)
5. Paṭṭhāna (P.)
6. Yamaka (Y.)
7. Kathā-Vatthu (K.)

Ausgaben: Zu P. P.: Morris, R., Puggala Paññatti (PTS 1883); deutsch von Nyāṇatiloka, Das Buch der Charaktere, Breslau 1910. — Zu Dh. K.: ed. E. R. Gooneratne, London 1892, PTS. — Zu Dh. S.: Müller, E., Dhammasangani (Pāli Text Society, London 1885. — Zu V.: ed. Mrs. Rhys Davids, London 1904, PTS. — Zu P.: ein Teil, das Dukapaṭṭhāna, ed. Mrs. Rhys Davids, London 1906, PTS. — Zu Y.: ed. by Caroline Rhys Davids, assisted by Mary C. Foley and Mabel Hunt, Vol. I, London 1911, PTS. — Zu K.: ed. A. C. Taylor, London 1894. 1897, PTS.

D. Pāli-Kommentare (Aṭṭhakathās).

1. Samanta-Pāsādikā (Smp.)	zum	D.
2. Kaṅkhā-Vitarani (Kvt.)	„	Pātimokkha.
3. Sumaṅgala-Vilāsinī (Sum.)	„	D.
4. Papañca-Sūdani (Pap.)	„	M. N.
5. Sārattha-PPakāsini [Sar.]	„	S.
6. Manoratha--Pūraṇī [Man.]	„	A.
7. Paramattha-Jotikā (Par. Jot.)	„	Kh. P. u. S. N.
8. Dhammapada-Aṭṭhakathā (Dhp. C.)	„	Dh. P.
9. Paramattha-Dipanī (Par. Dip.)	„	Ud., V. V., P. V., Th. I u. II.
10. Abhidhammattha-Dipani (Abh. Dip.)	„	I.
11. Jātaka-Aṭṭhakathā [J. C.]	„	J.
12. Saddhamma-PPajotikā [Sad. Paj.]	„	N.
13. Saddhamma-PPakāsini [Sad. Pak.]	„	Ps.
14. Visuddhajana-Vilāsini [Vis.]	„	Ap.
15. Madurattha-Vilāsini [Mad.]	„	B.
16. Cariyā-Piṭaka Aṭṭhakathā [C. P. C.]	„	C. P.
17. Attha-Sālini (Asl.) ed. E. Müller, London 1897, PTS	„	Dh. S.
18. Saṃmoha-Vinodani [Smv.]	„	V.
19. Pañca-PPakaraṇa Aṭṭhakathā [Pp. C.]	„	K., P. P., Dh. K., Y., P.

Ausgaben: Zu Sum.: Rhys Davids, T. W. u. Carpenter, J. E., Sumaṅgala-Vilāsini, p. I (Pāli Text Society, London 1886). — Zu Dhp. C.: ed. H. C. Norman, London 1906—14, PTS.

E. Nichtkanonische Literatur.

1. Nettippakaraṇa (ed. E. Hardy, London 1902, PTS).
2. Peṭakopadesa (Specimen des P., Diss. von R. Fuchs, Berlin 1908).

3. Milindapañho [nach Winternitz richtiger °pañhā], ed. V. Trenckner, London 1880; englisch von Rhys Davids, SBE XXXV, XXXVI, London 1890, 1894; deutsch F. O. Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, I, Berlin 1907.

4. Dīpavaṃsa (ed. and translated by H. Oldenberg, London 1879; W. Geiger, Dīpavaṃsa and Mahāvaṃsa, Leipzig 1905).

5. Mahāvaṃsa (ed. G. Turnour, I, Colombo 1837; W. Geiger, London 1908, PTS; Übersetzung von demselben, London 1912, PTS).

Weitere Titel bei Geiger, Pāli (= Grundriß der indo-arischen Philologie I, 7), S. 25 ff. und bei Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II 1, S. 139 ff.

III.

Buddhistische Termini.

Die Zahlen in ( ) beziehen sich auf Seiten dieses Buches.

abhibhāyatanaṃ, höherer Standpunkt: es gibt acht abhibhāyatanāni (89).

abhidhammo (abhidharma), Neben-Gesetz oder Über-Gesetz, Beigabe zum Gesetz; N. f. eine Klasse buddhist. Texte (19).

abhiññā (abhijñā) höheres Wissen: gewöhnl. fünf abhiññās aufgeführt: 1. iddhividhā, verschiedene magische Kräfte; 2. dibbasotaṃ das himmlische Ohr; 3. parassa cetopariyañāṇaṃ, Kenntnis der Gedanken anderer; 4. pubbenivāsānussatiñāṇaṃ, Kenntnis der früheren Existenzen; 5. dibbacakkhu, das himmlische Auge.

ācariya (ācārya), geistlicher Lehrer (134).

ādibrahmacariyaṃ, niedere Moral, die Sittenvorschriften für die Weltmenschen (105).

ahiṃsā, Schonung der Lebewesen (24).

ajapāla-Baum.

ājīva, Lebensführung (102).

akaraṇiyaṃ, das, was nicht zu tun oder was verboten ist: akaraṇiyāni, die fünf großen Verbote (136).

ākāsadhātu, Äther, eins der sechs Elemente (93).

akiñcano, einer, der nichts hat; Bezeichnung für den buddh. Mönch (96).

akusalamūlam, Wurzel der Sünde; es gibt drei solcher Wurzeln oder Hauptsünden: lobho, Begehrlichkeit, doso, Bosheit, und moho, Täuschung (112).

amatam (amṛtam), das Nicht-Sterben, das Ewige; N. f. Nirvāṇa (59. 97).

anāgāmī, einer, der nicht mehr zurückkehrt (104), dazu: anāgāmimaggo, der Weg, und anāgāmiphalaṃ, die Frucht (oder der Genuß) eines solchen.

anāgāro, hauslos; N. f. den buddh. Asketen.

anāgāriyā, das hauslose Leben der Asketen; daher die Ausdrucksweise: agārasmā anagāriyaṃ pabbajjati, er geht aus dem häuslichen in den hauslosen Stand (43. 142).

anakkhātaṃ, das Unaussprechliche; ein Epitheton für Nirvāṇa (97).

anantam, das Endlose, d. i. Nirvāṇa (97).

anatta, Wesenslosigkeit (89).

aniccam (anityam), Unbeständigkeit (89).

anidassanam (anidarśanam), das Ungesehene, d. i. Nirvāṇa.

anītikam, das Sichere, d. i. Nirvāṇa.

anivesano, heimatlos; N. f. den buddh. Asketen.

anta (wörtlich: Ende); Gegensatz (55. 101).
antaravāsaka, Unterkleid (138).
antarāyikā dhammā, bez. im gemeinderechtlichen Sinn: Impedimenta (133).
antevāsiko, der Schüler (134).
anupādāna, Nicht-Haften (96).
anupādhiseso, einer, der keine upādhis mehr hat.
anusayo (anuśaya), Neigung, Anhänglichkeit (112).
āpo-dhātu, das Element Wasser (93).
appamādo (apramāda), die Einkehr in sich selbst; der Ernst (108).
appamaññā, ein unendliches Gefühl; es gibt vier solcher u. Gefühle: mettā, Freundlichkeit, karuṇā, Mitleid, muditā, Wohlwollen, upekkhā, Gleichmut (131).
arahā (arhant), ehrwürdig; N. f. eine bestimmte Klasse von heilsbeflissenen Personen (20. 104).
ariyo, der Edle; jener, der den Weg betreten hat, welcher zum Nirvāṇa führt (104).
ariyamaggo (āryamārga), der edle Weg (51).
ariyasaccam (āryasatyam), edle Wahrheit. Die vier edlen Wahrheiten (cattāri ariyasaccāni) sind dukkham, samudayo, nirodho, maggo (55).
arūpam, das Formlose, d. i. Nirvāṇa.
arūparāga, das Verlangen nach (einem künftigen Leben in) der formlosen Welt (107).
āsana (wörtlich: Sitz, Sitzweise), bestimmte Arten der Körperhaltung (121).
āsavo (āsrava), Verkehrtheit. Es gibt vier āsavā (107).
asekhā dhammā, Eigenschaften eines Vollendeten (105).
assamedho (aśvamedha), Roßopfer (28).
asura, Halbgott, Dämon (28. 129).
ātman (attā), das Selbst (32. 157).
attakilamatha, Selbstabtötung (55).
attavādo, die Behauptung, daß das Selbst (attā) real sei (89).
āvaraṇa, „Schleier", N. f. die fünf Vorsichtsmaßregeln (108).
āvaṭṭa, Strudel der Welt (157).
aveccapasāda, vertrauensvolle Klarheit (102).
avijjā (avidyā), Unwissenheit (99. 107).
āvuso, Anrede der Mönche untereinander (148).
āyāro (ācāra), rechtes Verhalten (150).
bauddhamatam, „Buddhismus" (1).
bhagavā, ehrwürdig. Epith. Buddhas
bhava, Werden (94. 95).
bhavarāga, das Verlangen nach einem künftigen Dasein in der Welt der Formen (107).
bhavābhavo, Wiedergeburt, wiederholtes Dasein.
bhikkhu (bhikṣu), Bettelmönch (1. 16. 132).
bhikkhunī (bhikṣuṇī), Bettelnonne (132).
bodhi, die Erleuchtung, die dem Buddha eigentümliche Erkenntnis.
bodhirukkho (bodhivṛkṣa), der Baum der Erkenntnis (46).
bojjhango (bodhyaṅga), die Requisiten zur Erlangung der bodhi, deren sieben aufgeführt werden.
brahmacariyam (brahmacarya), Keuschheit (57. 114).

brahman, das unpersönliche Weltprinzip (29. 32).
cakkhumā, sehend; Epith. Buddhas: der Sehende (der mit dem wahren Geistesauge Begabte).
caṅkama, geschützter Platz vor dem vihāra (142).
cetiya, Bezeichnung von Heiligtümern (19).
cetokhilo, Herzenshärte (107).
cetovimutti, die Liebe im buddhistischen Sinne (113. 131).
dabbha (darbha), zu heiligen Handlungen benutztes Gras (26).
darśapūrṇamāsa, Neu- und Vollmondsfeier (17).
dasasīlam, die zehn Vorschriften (116).
deva, Gott, gottähnliches Wesen („Engel") (28).
devatā, Gottheit, Genien (29).
dhammacakkappavattanam, das Rollenlassen des Rades der Lehre (4).
dhammacakkhu, das Auge des Gesetzes (56. 84).
dhammo (dharma), das, was ein Ding zu dem macht, was es ist; das (buddhistische) Gesetz und seine Erfüllung, die Tugend.
dhātu, Element; die sechs Elemente (93).
dhūya, Entsagung (159).
diṭṭhi (dṛṣṭi), Ansicht, Lehre, (vom buddhistischen Standpunkt aus) falsche Lehre (20. 102).
doso (doṣa), Mangel, Defekt, Unrecht (96. 101).
dukkhaṃ (duḥkha), Leiden (56. 84).
ekacara, Alleinwanderer (111).
ekodibhāvo, das Gerichtetsein des Geistes auf einen Punkt; Sammlung (120).
gahaṭṭho (gṛhastha), ein Hausbewohner; N. f. den buddhist. Laien (146).
gaṇadhara, Stifter einer Schule (155. 166).
Γέρραι, *Γυμνοσοφισταί*, Name der Jainas bei den Griechen (153).
iddhi (ṛddhi), Kraft, insbes. die magische Wunderkraft (28. 128).
indriyasaṃvara, Beherrschung der Sinne (109).
issā = arūparāga (107).
jāti, Geburt (94).
jhānam (dhyāna), Betrachtung, Ekstase (46. 105. 123).
jina, Sieger = Erlöster (158).
jīva, Leben, das Lebendige, die Seele (157).
jīvanmukti, Erlösung bei Lebzeiten (98).
jīvātman, individuelle Seele (36).
jñānakāṇḍa, Wissensteil der Veda (18).
kammam (karman), Handlung, Tat (91. 158).
kammavācā, N. f. die Resolutionen im buddhist. saṅgha (138).
kāmo, die sinnliche Lust (55. 56. 96. 107).
kappa (kalpa), Entschluß (102).
karmakāṇḍa, Werkteil des Veda (18).
karuṇā, Mitleid (113. 131).
kaṭhina, N. einer Feier (141).
kevalam, das Vollkommene; N. f. Nirvāṇa (36. 97).
kevalin, der im Besitz des kevalam Befindliche (155).
khandho (skandha), Daseinsbestand; es werden fünf aufgeführt (86).

khemam (kṣemam), die Sicherheit, das Wohlsein; N. f. Nirvāṇa.
khīnāsavo, einer, in welchem die āsavas ausgetilgt sind, d. i. ein arhat.
kileso (kleśa), Verdorbenheit, Sünde (96).
kiriyā (kriyā), Aktivität (158. 161).
kulaputta, Sohn (= Angehöriger) einer vornehmen Familie (23).
kuśa, eine zu heiligen Handlungen benutzte Grasart (26).
lobho, Begehrlichkeit.
macchariyam, Selbstgerechtigkeit (107).
magga, der rechte Weg (84).
maggāmaggo (mārgāmārga), der rechte und der verkehrte Weg.
mahābhinikkhamanam (mahābhiniṣkramaṇa), die große Verzichtleistung; N. sowohl für die Inkarnation Buddhas als auch für seinen Eintritt in den Stand der Asketen.
mahāvīro, der große Held, Epith. Buddhas.
mahesi (maharṣi), der große Seher; N. f. Buddha.
mano (manas), Bezeichnung des sechsten Sinnes (93).
māno, Hochmut (107).
māro, Tod; N. f. den Versucher (113).
mettā (maitra), Wohlwollen, Liebe.
moho, Täuschung (98. 101).
mokkho (mokṣa), Erlösung; N. f. Nirvāṇa (97).
muditā, Mitfreude (131).
muni, Heiliger, Asket (1).
nāga, Schlangendämon (28).
nāmarūpam, Name und Form, Geist und Körper (34).
nāsanā, Verstoßung, Ausschließung aus dem Orden (139).
natthika (nāstika), Skeptiker (17).
ñatti (jñapti), formeller Antrag auf Zulassung eines Novizen (136)
nibbānam (nirvāṇa), das Auslöschen (97), dafür auch
nibbuti (nirvṛti).
nidānam, Urgrund; die zwölf Nidānas (85).
nigganṭha, fessellos, einer, der die Fesseln der Welt abgetan hat (163).
nirodho, das Aufheben; N. f. Nirvāṇa (84. 97).
nirupadhi, frei von upadhi (96).
nissayo, Zuflucht; die vier nissayas; auch N. f. das Abhängigkeitsverhältnis des antevāsī zu seinem upajjhāya (131. 136).
nīvaraṇam, Hindernis; die fünf nīvaraṇas (108. 122).
ogha, Hindernis bei der Erreichung der Erlösung (108).
pabbajjā (pravrajyā), der Austritt aus der Welt (45. 134).
pabbajita (pravrajita), einer, der der Welt entsagt hat (55. 134).
paccekabuddha (pratyekabuddha), N. einer Klasse von Buddhas (105).
padhānam (pradhāna), Anstrengung, Geistesringen (46).
pāmujjam (vgl. pramoda), Befriedigung (123).
pañcanekāyiko, Kenner der fünf Nikāyas (9).
pañcasīlam, die fünf großen Verbote (113).
paññā, Weisheit (113. 128).
paññāvimutti, Wissensbefreiung (131).
papañco (prapañca), Verzug, Aufenthalt, Täuschung (89).

param, das Höchste; N. f. Nirvāṇa (97).
pāram, das andere Ufer; N. f. Nirvāṇa.
paramam, das Höchste; N. f. Nirvāṇa (97).
paramātman, der höchste Geist (33).
paramattho, das höchste Ding; N. f. Nirvāṇa (97).
paribbājaka (parivrājaka), Wandermönch (16).
parinibbānam, die Erreichung des Nirvāṇa beim Tode (98).
parisuddhi (pariśuddhi), Reinheit im sittlichen Sinne (140).
parivāsa, Probezeit des Novizen (135).
pariyonaha, Verwirrung (108).
paṭhavi-dhātu (pṛthivī-dh.), das Element Erde (93).
paṭiccasamuppādo, Verkettung der Ursachen und Wirkungen (47. 85).
paṭigha, Übelwollen (107).
pavāraṇā, Einladung; eine bestimmte Feierlichkeit (141).
pavattini (pravartini), Lehrerin der künftigen Nonnen (144).
peta (preta), abgeschieden; N. f. die Seelen der Toten (28. 129).
peṭakino, Kenner des Piṭaka (9).
phasso (sparśa), Berührung, Kontakt der Sinne mit ihren Objekten (93. 95).
piti (prīti), Freude; eine Seelenstimmung des Meditierenden (123).
prakṛti, Urmaterie (36).
prāṇāyāma, Regelung des Atmens in der Yoga-Technik (122).
pratyāhāra, Zurückziehung der Sinne von ihren Objekten (122).
pudgala, Materie (158).
punabbhavo (punarbhava), Wiedergeburt (34).
purisamedha (puruṣamedha), Menschenopfer (28).
puthujjano (pṛthagjana), profanum vulgus (104).
rāgo, die Leidenschaftlichkeit (96. 101).
rakkhaso (rākṣasa), Dämon (28).
ratanam, Juwel, die drei Juwelen (tiratanam): Buddha, dhamma, sangha (151).
rūpa-khandha, der materielle Teil am Menschen (86).
rūpa-rāga = bhavarāga (107).
rupiya-cchaḍḍako, „Geldbeseitiger"; ein Mönch, der das Geld wegwirft, das ein anderer angenommen hat (137).
saddhā (śraddhā), Glaube (106).
saddhivihāriko, N. f. Novize (134).
sakadāgāmi (sakṛdāgāmin), N. f. den auf der zweiten Stufe Stehenden (104).
sakkāya-diṭṭhi, die irrige Ansicht, daß ein Selbst existiert (104. 107).
saḷāyatanam (shaḍāyatana), die sechs Gebiete oder Sinnesorgane (93. 95).
samādhi, die Versenkung des Geistes in der Meditation (102. 113. 114. 120).
samaṇa (śramaṇa), Asket (1).
sāmaṇero (śrāmaṇya), N. f. den buddhistischen Novizen (134).
samantacakkhu, der Allsehende, N. f. Buddha.
samatho (śamatha), Ruhe (105).
sambodhi, die vollkommene Erkenntnis oder Erleuchtung (45. 56).
sambuddho, der vollkommen Erleuchtete (47).
saṃdiṭṭhikaṃ nibbāṇaṃ, Nirvāṇa bei Lebzeiten (98).
saṃkhāro (saṃskāra), Bez. f. alles Existierende, sodann (plur.) für das zweite nidāna = die Gestaltungen; das, was das Existierende zu dem macht, was es ist, daher oft gleichbedeutend mit Begierde (85. 91).

saṃkhāruppatti (saṃskārotpatti), Entstehung (einer neuen Existenz) je nach den saṃkhāra (91).
saṃghāṭi, Obergewand (138).
saṃgiti, (Konzert =) Konzil (149).
sammānibbāṇa = parinibbāna (98).
sammāsambuddho, N. f. die höchste Klasse der Buddhas (105).
samparyaṅka, eine Art Körperhaltung beim Sitzen.
saṃsāro, der Kreislauf des Werdens (84).
saṃsṛti, Kreislauf der Geburten (95).
samudaya, Entstehung [des Leidens] (84).
saṃyojanam, Band, Fessel; die zehn Fesseln (107).
saṅgha, Gemeinde (1).
sanghakammam, der offizielle Akt (Beschluß) des Ordenskapitels (136).
saññā-khandha (saṃjñā-skandha), der Teil am Menschen, der die Vorstellung ausmacht (86).
santapadam (śāntapadam), N. f. Nirvāṇa (97).
santi (śānti), Ruhe; N. f. Nirvāṇa.
sati (smṛti), Gedenken (102).
sati-sampajaññā, ernstes Sichbesinnen und Vollbewußtheit (108).
satthā (śāstṛ), Lehrer (54. 107).
sāvaka (śrāvaka), ein Hörer; N. f. Mönche wie Verehrer (146f.
seyya (śreyas), das Beste; N. f. Nirvāṇa (97).
sikkhāpadam, Sittenvorschrift (116).
sīlam, Rechtschaffenheit, auch Gebot derselben
sotāpanno (srotāpanna), einer, der in den Strom gekommen ist; N. f. den auf der ersten Stufe Stehenden (103).
sugato, einer, der gut gegangen ist, glücklich, selig; N. f. Gotama Buddha.
sukham, Wohlbefinden, eine Stimmung bei Meditierenden (107. 123).
taṇhā (tṛṣṇā), Durst, Lust (56. 85. 94. 95).
tasa (trasa), Höllenwesen (157).
tathāgato, so gegangen; N. f. Buddha (55).
tejo-dhātu, das Element Feuer (93).
thera (sthavira), der Älteste; Ehrenname für einen bhikkhu (143. 149).
thūpa (sthūpa), Reliquienhügel (54).
ticīvaram, die drei Stücke des Mönchshabites (138).
tisaraṇa (triśaraṇa), die dreifache Erklärung des Übertrittes in Buddhas Orden (145).
titthakara (tīrthakara), „Furtfinder", Bezeichnung für berühmte Lehrer (16).
titthiyo (tīrthya), die Anhänger einer von der buddhistischen abweichenden, unorthodoxen Lehre (136. 145).
tuṇhībhāvo, Verharren im Schweigen (82).
ucchedo, Vernichtung [der Lust usw.] (101).
udaka-sāṭikā, Badeanzug (145).
uddhaccam, Selbstüberhebung (107).
uddhaṃsoto (ūrdhvasrotas), einer, dessen (Lebens-)Strom nach oben geht; einer, der gegen den Strom schwimmt (110).
ukkhepaniya, zeitweilige Ausstoßung aus dem Orden (139).
upādānam, eigtl. Brennstoff; Anhänglichkeit, Haften am Dasein (94. 96).

upadhi, die Daseinsbedingung, Substrat, Anhänglichkeit (96).
upajjhāya (upādhyāya), geistlicher Lehrer (134).
upāsaka, der Verehrer (1. 132. 145).
upasampadā, das Hingelangen; die Aufnahme in den Orden (51. 134).
upāsikā, Verehrerin, Laienschwester (132).
upavāso = uposatho (17).
upekkhā, Verachtung alles Unreinen und Bösen (131).
uposatho (upavasatha), die monatliche Beichtfeier (17. 139).
uttarāsaṅgo, Obergewand (135).
vānapattha (vānaprastha), Waldeinsiedler (16).
vassa (varṣa), Regenzeit (143).
vatthuvijjā (vastuvidyā), die Lehre von der günstigen oder ungünstigen Lage eines Grundstückes usw. (29).
vāyāmo (vyāyāma), Streben (102).
vāyo-dhātu, das Element Luft (93).
vedanā, Empfindung (93. 95).
vedanā-khandha, der Teil am Menschen, der die Empfindung ausmacht (86).
vicikicchā (vicikitsā), Zweifel (104. 107).
vihāro, die Mönchsbehausung (135).
vimuttisukha, das Glück der Erlösung (47).
vimokkho (vimoksha), Erlösung; N. f. Nirvāṇa.
vinayo, Zucht, Ordnung, die Ordensdisziplin (1. 101).
vinibandho, Fessel (107).
viññāṇa (vijñāna), das Bewußtsein (85. 86. 93).
vipassanā, klarer Einblick in das Wesen der Dinge (105).
yakkha (yakṣa), eine Art Halbgötter (28).
yavana, Grieche.
Ὑλόβιοι (bei Megasthenes) (16).
yogakkhemo (yogakshema), Sicherheit; N. f. Nirvāṇa (46. 97).

IV.

Literaturübersicht.

(Die Textausgaben und Übersetzungen s. Anhang II; wegen Abkürzungen s. S. 2.)

Ahles, Buddhismus und Christentum: Z. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 1887, I, 1—20.

Aiken, Charles, The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ. A critical inquiry into the alleged relations of Buddhism with primitive Christianity, Boston 1900.

Alwis, J., Buddhism, its Origin, History and Doctrines, its Scriptures and their Language the Pāli: JPTS 1883, 1 ff.

Barth, A., Les religions de l'Inde, Paris 1879. (Englisch: The Religions of India, London 1882, 2. Aufl. 1889.)

—, Bulletin des religions de l'Inde, II. partie (Buddhisme, Jainisme, Hindouisme): Revue de l'Histoire des Religions XIX, 1889, S. 259 ff.

Bastian, A., Der Buddhismus als religions-philosophisches System, Berlin 1893.

Beckh, Hermann, Buddhismus (Buddha und seine Lehre), I. II, Berlin und Leipzig 1916 (Sammlung Göschen).

Beissel, St., Einfluß des Christentums auf den Buddhismus in der spätrömischen Kaiserzeit: Stimmen aus Maria-Laach 75, 353 ff.

Bendall, Cecil, Notes and Queries on Passages in the Mahāvagga: JPTS 1883, 77 ff.

Bergh van Eysinga, Gust. Adolf van den, Indische Invloeden op oude Christelijke verhalen, Leiden 1901. (Deutsch: Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, Göttingen 1904, 2. Aufl. 1909.)

—, Die holländische radikale Kritik des Neuen Testamentes, Jena 1912.

Berry, T. S., Christianity and Buddhism, London 1891.

Bertholet, Alfred, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1902, 2. Aufl. 1909.

Bohlen, P. a, De Buddhaismi origine et aetate, Königsberg i. Pr. 1820.

Bühler, Georg, Über die indische Sekte der Jainas: Almanach der k. Akademie der Wissenschaften, 37. Jahrg., Wien 1887, S. 227 ff.

—, On the authenticity of the Jaina Tradition: WZKM I, 3, 165 ff.

—, Further proofs of the authenticity of the Jaina Tradition: WZKM II, 2, 141 ff.

—, Beiträge zur Erklärung der Aṣoka-Inschriften: ZDMG 37 (1883), 87 ff. 253 ff. 422 ff. 572 ff.; 39 (1885), 489 ff.; 40 (1886), 127 ff.; 41 (1887), 1 ff.

—, The Aṣoka Inscriptions at Dhauli and Jaugada: Archaeol. Survey of Southern India, vol. I (1887), 114 ff.

—, Twelfth Edict of Aṣoka from Shāhbāzgarhi: Epigraphia Indica, part I, Oktober 1888.

—, Die Shāhbāzgarhi-Version der Felsenedikte Aṣokas: ZDMG 43 (1889), 128 ff.

Burgess, J., Archaeological Survey of Southern India, vol. I: The Buddhist Stūpas of Amaravati and Jaggayyapeta. With translations of the Aṣoka Inscriptions at Jaugada and Dhauli by Georg Bühler, London 1887.

—, Archaeological Discoveries in India: Academy 1887, I, 402.

—, Date of Buddha's Nirvana: JA XXX, p. 117.

Burnouf, Emile, Le bouddhisme en occident: Revue des deux mondes 1888, S. 340—72.

—, Eugène, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, Paris 1844, 2. éd. Paris 1876.

Carpenter, J. Estlin, The Obligations of the New Testament to Buddhism: The Nineteenth Century, vol. 8 (1880), 971 ff.

—, The Theistic Evolution of Buddhism: New World (Boston) 1892, 89—108.

Charpentier, Jarl, Buddha, Stockholm 1911.

Childers, R. C., A Dictionary of the Pāli Language, London 1875. (4. Aufl., anastatischer Neudruck London 1909.)

Clemen, Carl, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes, Gießen 1909.

Colombo, R. St., Buddhism: The Nineteenth Century, vol. 24 (1888), 119 ff.

Coomaraswamy, A., Buddha and the Gospel of Buddhism, London 1916. [Vgl. dazu Oldenbergs Besprechung in der Intern. Monatsschrift 1917.]

Copleston, Reginald Stephen, Buddhisme, primitive and present, in Magadha and in Ceylon, London 1892, 2. Aufl. 1908.

Costa, Alessandro, Il Buddha e la sua dottrina, Torino 1903.

Cunningham, A., The Ancient Geography of India, vol. I: The Buddhist Period, including the Campaigns of Alexander, and the Travels of Hwen-Thsang, London 1871.

Dahlke, Paul, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus, Teil 1. 2, Berlin 1903.
—, Buddhismus als Weltanschauung, Breslau 1911.
—, Buddhismus als Religion und Moral, Leipzig 1914.
Dahlmann, Joseph, Nirvāṇa. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin 1896.
—, Buddha. Ein Kulturbild des Ostens, Berlin 1898.
—, Indische Fahrten, Freiburg i. Br. 1908.
—, Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde: 107. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach", Freiburg i. Br. 1912.
Dering, E. H., Esoteric Buddhism: The New Gospel of Atheisme, London 1887.
Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, 2. Aufl. Leipzig 1905.
—, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abt. 2, 2. Aufl. 1907.
—, System des Vedānta, 2. Aufl. Leipzig 1906.
Dharmaratna, M., Buddhism or explanation of five Skandhas, Mattumagala 1897.
Dods, M., Mohammed, Buddha and Christ. New edition. London 1887. (7. Aufl. 1893.)
Dutoit, Julius, Das Leben des Buddha, Leipzig 1906.
Edmunds, Albert J., A Buddhist Bibliography, based upon the libraries of Philadelphia: JPTS 1902/3, S. 1—60.
—, Buddhist & Christian gospels . . . Third and complete edition . . . Tōkyō 1905. (4. Aufl., vol. I, Philadelphia 1908; vol. II 1909.)
—, The accessibility of Buddhist lore to the Christian Evangelists: The Monist XXIII, 517 ff.
—, Buddhist Texts in John, Philadelphia-London 1906.
—, Buddhist Texts quoted in the Fourth Gospel: The Open Court, 1911, S. 257 ff.
Eitel, E. J., Buddhism: its historical, theoretical and popular aspects, 3. ed. . . . London 1884.
Eklund, J. A., En religions-historisk undersökning, Upsala 1899.
Englert, W. Ph., Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben, Wien 1898.
Faber, Georg, Buddhistische und Neutestamentliche Erzählungen, das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung untersucht, Leipzig 1913.
Falke, Robert, Buddha, Mohammed, Christus, ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen, 1. Teil Gütersloh 1895 (2. Aufl. 1898); 2. Teil 1897 (2. Aufl. 1900).
—, Der Buddhismus in unserm modernen deutschen Geistesleben, Halle (S.) 1903.
Feer, Léon, Études bouddhiques. Nātaputta et les Nigaṇṭhas. JA XII (1888), 209—252.
Fergusson, J., History of Indian and Eastern Architecture. Revised and edited with additions by J. Burgess and R. P. Spiers. London 1910.
Fleet, J. F., The day on which Buddha died: JRAS 1909, p. 1—34.
Foucher, A., L'art gréco-bouddhique du Gandhāra. I, Paris 1905.
—, Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde. Paris 1900.
—, Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des textes inédits. Paris 1905.
Foulkes, Th., The Dakkhan in the time of Gautama Buddha: JA. vol. XVI (1887), 1 ff. 49 ff.

Franke, R. Otto, The Buddhist Councils at Rājagaha and Vesāli: JPTS 1908, S. 1—80.
—, Über die angeblichen Knochenreliquien des Buddha Gotama: Ostasiatische Zeitschrift IV, Heft 1 2, 1915.
—, Besprechung von Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II, 1: Theol. Literaturzeitung 39, Nr. 6, 14. März 1914, S. 164 ff.
—, Die Buddhalehre in ihrer erreichbar-ältesten Gestalt (im Dīghanikāya): ZDMG 69 (1915), 455—490; 71 (1917), 50—98.
Freydank, Bruno, Buddha und Christus, Leipzig 1903.
Führer, Aloys, Monograph on Sakyamuni's Birth-place, Allahabad 1897.
Gandhi, V. R., Speeches and writings. Vol. I. The Jain philosophy. Bombay 1911.
Garbe, Richard, Ein historischer Roman aus Altindien: Deutsche Rundschau 112 (1902), S. 261 ff.
—, Die Sāṃkhyaphilosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus, Leipzig 1894.
—, Indien und das Christentum, Tübingen 1914.
—, Was ist im Christentum buddhistischer Herkunft? Deutsche Rundschau 36 (Juli 1910), S. 73 ff.
—, Contributions of Buddhism to Christianity: The Monist XXII (1912), S. 129 ff.
Gaster, M., The Nigrodha-miga-jātaka and the Life of St. Eustathius Placidus: JRAS 1894, S. 335 ff.
Geiger, Wilhelm, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa, Leipzig 1905.
Germann, W., Die Kirche der Thomas-Christen, Gütersloh 1877.
Glasenapp, H. von, Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt, Leipzig 1915.
Gogerly, D., Ceylon Buddhism; collected writings, edited by A. S. Bishop, 2 vol., Colombo 1908.
—, The evidences and doctrines of the christian religion. Part I. On Buddhism, Colombo 1862.
Griffith, John, The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajantā, London 1896.
Grimm, E., Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft, München 1915.
Grünwedel, Alb., Buddhistische Kunst in Indien, 2. Aufl., Berlin 1900. (Englisch: Buddhist art in India; translated by A. C. Gibson . . ., London 1901.)
—, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan. Bericht über archäologische Arbeiten von 1906—7 bei Kuča, Qarašahr und in der Oase Turfan. Berlin 1912.
Guérinot, A., Essai de bibliographie Jaina. Répertoire analytique et méthodique des travaux relatifs au Jainisme. Paris 1906.
Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes, Göttingen 1903.
Gurius, H., Buddhismus und Christentum in ihrer Lehre über Seelenrettung. Kasan 1908. [Russisch.]
—, Philosophie des Buddhismus, Kasan 1908. [Russisch.]
Gutschmid, Alfred von, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten (1864) = Kleine Schriften ed. Rühl II, 332 ff.
Haberlandt, M., Der Altindische Geist. In Aufsätzen und Skizzen. Leipzig 1887.

Hackmann, H., Der Buddhismus. 3 Teile. Halle a. S. 1905. 1906.
Hardy, Spence R., Eastern Monachism, London 1850.
—, A Manual of Buddhism in its modern Development, London 1860 (2. Aufl. 1880).
—, The Legends and Theories of the Buddhists, London 1866 (2. Aufl. 1881).
—, Edmund, Die Beicht bei den Buddhisten (nach Ceylones. Quellen): Katholik (1886) I. 207 ff. 268 ff. 397 ff.
—, Buddha, Leipzig 1903.
—, König Asoka, Mainz 1902.
—, Māra in the guise of Buddha: JRAS 1902, S. 951—55.
Harlez, C. de, La propagande bouddhiste dans les pays chrétiens: L'Université catholique III, 4, 546—59; IV, 5, 44—54.
Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.
Hase, Karl von, Neutestamentliche Parallelen zu buddhistischen Quellen, Berlin 1905.
Heck, Karl, Hat der heilige Apostel Thomas in Indien das Evangelium verkündigt? 1911.
Held, H. L., Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung, München 1911/14.
—, Deutsche Bibliographie des Buddhismus, München 1916.
Hillebrandt, Alfred, Buddhismus: Zukunft XXIV, 54—61.
Holloway, Laura C., The Buddhist Diet-Book, New York 1887.
Holmboe, C. A., Traces de buddhisme en Norvège avant l'introduction du christianisme, Paris 1857.
Hopkins, E. Washburn, India old and new, New York-London 1901.
—, Religions of India, Boston 1902.
Hornstein, Ferd. von, Buddha. Legende in 3 Akten. München 1899.
Huizinga, J., Over studie en waardering van het Buddhisme, Haarlem 1903.
Jacobi, Hermann, Über Kālāsoka-Udāyin: ZDMG 35 (1881), S. 667 ff.
—, The Āyāraṃga Sutta of the Śvetāmbara Jains. Part I. Text. London 1882.
—, Jaina Sūtras from Prākrit. Part I. The Acārāṅga Sūtra, The Kalpa Sūtra SBE vol. XII, Oxford 1884.
—, Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zum Sāṅkhya-Yoga ...: ZDMG 52, S. 1—15.
—, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga: Gött. N. 1896, S. 43—58.
—, Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra übersetzt und erläutert: ZDMG LX (1906), S. 287—551.
Jacolliot, La Bible dans l'Inde, 2. Aufl., Paris 1881.
J-Tsing, Record of the buddhist religion as practised in India and the malay archipelago (671—695). Translated by J. Takakusu. Oxford 1896.
Kelogg, J. H., The Light of Asia and the Light of the World, a comparison of the Legend, the Doctrine and the Ethics of the Buddha with the Story, the Doctrine, and the Ethics of Christ, London 1885.
Kennedy, J., Buddhist Gnosticism, the System of Basilides: JRAS 1902, S. 376 ff.
—, The Child Kṛishṇa, Christianity, and the Gujars, ibid. 1907, S. 451—92.
Kern, H., Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. (Übersetzt von H. Jacobi.) Leipzig 1882—84.
—, Manual of Indian Buddhism, Straßburg 1896 (= Grundr. d. indo.-arischen Philologie III, 8).

Kern, H., Over de Jaartelling der zuidelijke Buddhisten en de Gedenkstukken van Açoka den Buddhist, Amsterdam 1873.

Koeppen, C. F., Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin 1857, 1859 (anastatischer Neudruck Berlin 1906).

Kuenen, A., National Religions and Universal Religions, London 1882 (Hibbert Lectures).

Kuhn, Ernst, Barlaam und Joasaph, München 1893.

—, Buddhistisches in den Evangelien: Gurupūjākaumudi, Leipzig 1896, S. 116 ff.

Lacaze, Le bouddhisme et le christianisme: Revue scientifique 39 (1887), 272—76.

Lafont, G. de, Les grandes religions. Le Buddhisme, précédé d'un essai sur le védisme et brahmanisme. Paris 1895.

Lassen, Christian, Indische Altertumskunde. Bd. 2: Geschichte von Buddha bis zu dem Ende der älteren Gupta-Dynastie. Leipzig 1874.

La Vallée Poussin, Louis de, Dogmatique bouddhique. La négation de l'âme et la doctrine de l'acte: JA IX, 20, p. 237—306; X, 2, p. 357—540.

—, Bouddhisme. Études et Matériaux, Bruxelles 1897 (London 1898).

—, Pro Minayeff. I. Les premiers conciles: Muséon 6 (1905), p. 213—323.

—, Le Bouddhisme et les Évangiles Canoniques: Revue Biblique 1906 (Juli).

—, The Buddhist Councils: JA 37 (1908), 1 ff. 81 ff.

—, Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique. Paris 1909.

—, Théorie des Douze Causes, Gand 1913.

Leblois, L., Christianisme et Bouddhisme: Revue de l'histoire des religions, XXIII, S. 351 ff.

Le Bon, H., Les Civilisations de l'Inde, Paris 1887.

Lefmann, S., Geschichte des alten Indiens (= Allg. Gesch. in Einzeldarst. herausgeg. von Wilh. Oncken, Abt. 15. 42. 76. 96. 144. 171. 175), Berlin 1880—90.

Legge, J., A record of buddhistic Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fâ-hien of his Travels, in India and China A. D. 399—414 in search of Discipline. Translation. London 1885.

Lehmann, E., Buddha, hans laere og dens gaerning, Kobenhavn 1907; deutsch unter dem Titel Der Buddhismus als indische Sekte — als Weltreligion. Tübingen 1911.

Lévi, Sylvain, Les saintes écritures du Bouddhisme, Paris 1909.

Lillie, Arthur, Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene, London 1887.

—, The influence of Buddhisme on primitive Christianity, London 1893.

—, Buddha and Buddhism, London 1900.

Lorenzo, Giuseppe de, India e buddhismo antico, Bari 1904 (2. Aufl. 1911).

Maas, Otto, Der Buddhismus in alten und neuen Tagen, Hamm i. W. 1913.

Manmatha Nâth Shâstri, Buddha, his life, his teaching, his order, Calcutta 1901.

Mariano, R., Buddismo e cristianesimo: studj di religione comparata, Napoli 1890 (2. Aufl. 1892).

—, Christo e Buddha e altri iddii dell' Oriente, vol. I, Firenze 1900.

Mayer, Julius, Christliches Mönchtum und Buddhismus: Der Katholik 65 (1885), 630 ff.

Medlycott, A. E., India and the Apostle Thomas, London 1905.

Milloué, L. de, Bouddhisme, Paris 1907.

Minayeff, J. P., Recherches sur le Bouddhisme, traduit du Russe par R. H. A. de Pompignan, Paris 1894.

Monier-Williams, Monier, Buddhism in its Connection with Brahmanism and Hinduism and its Contrast with Christianity, London 1889.
Morris, R., Notes and Queries: JPTS 1884, 69 ff.; 1885, 29 ff.; 1886, 94 ff.; 1887, 99 ff.
Müller, E., A Glossary of Pali Proper Names: JPTS 1888, 1 ff.
—, F. Max, Über den buddhistischen Nihilismus, Kiel 1869.
—, Lectures on te Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India (Hibbert Lectures), London 1878. Dasselbe deutsch unter dem Titel: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, Straßburg 1880.
—, Selected Essays on Language, Mythology and Religion, 2 Bde., London 1881.
—, India, what can it teach us, London 1883.
—, Die Lösung der sozialen Frage im Buddhismus: Zukunft XVI (1896, Nr. 40), 11—27.
—, Last Essays, London 1901.
Mukherji, Report on a tour of exploration of the antiquities in the Tarai, Nepal, the region of Kapilavastu, Calcutta 1901.
Neumann, K. E., Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren, Leipzig 1891.
Notovitch, La vie inconnue de Jésus-Christ, 2. Aufl., Paris 1894 (deutsch: Die Lücke im Leben Jesu, Stuttgart 1894).
Nisikanta Chattopadhyaya, Indische Essays, Zürich 1883.
Obry, J. B. F., Du Nirvana bouddhique, en réponse à M. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris 1863.
Olcott, H., Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens. Geprüft und zum Gebrauch für buddhistische Schulen empfohlen von H. Sumangala, dem Hohenpriester von Sripada und Galle (Ceylon) . . . Erste deutsche Ausgabe: Berlin 1887. (Neu bearbeitet und stark erweitert . . . von Karl Seidenstücker, Leipzig 1908. — Von der englischen Ausgabe kenne ich die 42. Auflage, Adyar [Madras] 1908.)
Oldenberg, Hermann, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881 (6. Aufl. 1914).
—, Die Literatur des alten Indien, Stuttgart und Berlin 1903.
—, Die Religion des Veda und der Buddhismus: Deutsche Rundschau 85, S. 193—225.
—, Studien zum Mahāvastu: NGGW 1912, 123 ff.
—, Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon, ebenda 155 ff.
—, Aus Indien und Iran, Stuttgart und Berlin.
—, Buddhistische Studien: ZDMG LII, 613—94.
—, Aus dem alten Indien, Berlin 1910.
—, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915.
Oltramare, P., La formule bouddhique des 12 causes, Genève 1909.
—, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde, Bd. I, Paris 1906.
Oman, John Campbell, The Mystics, Ascetics and Saints of India, London 1903 (2. Aufl. 1905).
Pavolini, P. E., Buddismo, Milano 1898.
Pawlicki, Stephan, Der Ursprung des Christentums, Mainz 1885.

Pesch, Chr. G., Seele und Seligkeit nach buddhistischer Anschauung: Stimmen aus Maria-Laach 1887, I, 17—35.
—, Die buddhistische Moral: ibid. 1887, II, 17—33.
—, Die sittigenden Erfolge des Buddhismus: ibid. 1887, II, 118—132.
Pfleiderer, Otto, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Berlin 1903.
Pischel, Richard, Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1906 (3. Aufl. 1917).
—, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols: SBA 1905, S. 506 ff.
Ram Chandra Bose, Buddha as a Philosopher, Part I: Calcutta Review 1887, p. 16—35; Part II: ibid. 362—80.
Reed, Eliz. A., Primitive Buddhism, its origin and teachings. Chicago 1896.
Reiner, Julius, Der Buddhismus. Für gebildete Laien geschildert. Leipzig 1902 (2. Aufl. 1907).
Reynolds, Buddhism, a comparison and a contrast between Buddhism and Christianity. (London Rel. Tract Society.)
Rhys Davids, T. W., Buddhism: being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha, London 1877/1880 (11. Thousand London 1886). Nach der 17. Auflage deutsch von Pfungst, 1899, Reclam.
—, Buddhism, its history and literature, New York 1896 (2. Aufl. 1904).
—, History of Indian Buddhism, 3. ed. London 1897.
—, The sects of the Buddhists: JRAS 1891, S. 409—22.
—, Dialogues of the Buddha, Part I, London 1899.
—, Asoka and the Buddha relics: JRAS 1901, S. 397—410.
—, Buddhist India, London 1903.
—, Early Buddhism, London 1908.
Rhys Davids, Mrs., Buddhist Manual of Psychological Ethics, London 1900.
Roussel, A., Le Bouddhisme primitif, Paris 1911.
Scheftelowitz, J., Das Fischsymbol im Judentum und Christentum: Archiv für Religionswissenschaft, XIV (1911), 1 ff. 321 ff.
Schell, H., Die mystische Philosophie des Buddhismus . . . Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. I, 1 ff.
Scherman, L., Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur, Leipzig 1892.
Schiefner, A., Taranathas Geschichte des Buddhismus in Indien. Aus dem Tibetischen übersetzt. St. Petersburg 1869.
Schmidt, J. J., Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus, Leipzig 1828.
Schoff, First century intercourse between India and Rome: The Monist, XXII, p. 138 ff.
Schrader, F. O., Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāviras und Buddhas, Straßburg 1902.
Schreiber, Max, Buddha und die Frauen, Tübingen 1903.
Schroeder, Leopold von, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung, Leipzig 1887.
—, Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet, Reval 1893.
—, Reden und Aufsätze, Leipzig 1913.

Scott, Archibald, Buddhism and Christianity, Edinburg 1890.

Seidenstücker, Karl, Pāli-Buddhismus in Übersetzungen, Breslau 1910.

—, Süd-Buddhistische Studien. I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ananda-Tempels zu Pagan, Hamburg 1916.

Senart, Emile, Nirvāṇa: Album Kern, p. 101—4.

—, Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines, 2. éd. rev., Paris 1882.

—, Bouddhisme et Yoga: Revue de l'histoire des religions, 42, 345 ff.

—, Les Inscriptions de Piyadasi, 2 vol., Paris 1881—86.

—, Un roi de l'Inde au III. siècle avant notre ère. Asoka et le Buddhisme: Revue des deux mondes 1889, I, 67 ff.

Seydel, R., Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre, Leipzig 1882.

—, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, Leipzig 1884 (2. Aufl. Weimar 1897).

Shâstri, M. N., Buddha, his life, his teachings, his order (together with the history of Buddhism), 2. ed., Calcutta 1910.

Silbernagl, Isidor, Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung, München 1891 (2. Aufl. 1903).

Simon, Theodor, Buddha. Sein Leben, seine Lehre und sein Einfluß bis auf unsere Zeit, Gütersloh 1908.

—, Das Wiedererwachen des Buddhismus und seine Einflüsse in unserer Geisteskultur, Stuttgart 1909.

Sinnett, A. P., Esoteric Buddhism (7. Aufl.), London 1892.

Smith, Vincent A., Asoka, the Buddhist Emperor of India, Oxford 1901 (2. Aufl. 1909).

—, The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest, Oxford 1904 (3. Aufl. 1914).

Speyer, J. S., Buddhas Todesjahr nach dem Avadānaśataka: ZDMG LIII, 120—4.

—, Buddhistische elementen in eenige episoden uit de legenden van St. Hubertus en St. Eustachius: Theologische Tijdschrift 40 (1906), p. 427—53.

—, De indische oorsprong van den Heiligen Reus Sint Christophorus: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde . . . VII. 9 (Deel LXIII der geheele Reek), 's Gravenhage 1910, S. 368 ff.

Subhadra Bhikshu [Pseudonym für Frdr. Zimmermann], Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama, Braunschweig 1888 (8.—11. Tausend Leipzig 1908).

Suzuki, D. T., Outlines of Mahāyāna Buddhism, London 1907.

Thiessen, J. H., Die Legende von Kisā Gotami, Kiel 1880.

Tilbe, H. H., Pali Buddhism, Rangoon 1900.

Turnour, G., The Mahawanso in Roman characters, with the translation subjoined, and an introductory essay on Pāli Buddhistical literature, Ceylon 1837 (vol. I allein erschienen).

Tuxen, Poul, Yoga, Kobenhavn 1911.

Voigt, G., Buddhismus und Christentum, Heilbronn 1887.

Völter, Daniel, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen und Leipzig 1900.

Walleser, Max, Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I, Heidelberg 1904.

Walleser, Max, Die mittlere Lehre des Nāgārjuna, Heidelberg 1911.

Warren, Henry Clarke, Buddhism in translations (= Harvard Oriental Series vol. III), Cambridge (Mass.) 1896 (4. issue 1906).

Wassiljew, W., Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur, I. Teil: Allgemeine Übersicht, deutsch von Schiefner, St. Petersburg 1860.

Weber, Albrecht, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, Berlin 1876 (2. Aufl. 1878).

—, Über das Çatrunjaya Māhātmyam! Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina, Leipzig 1858 (= AKM I, 4).

—, Über ein Fragment der Bhagavatî. Beitrag zur Kenntnis der heiligen Sprache und Literatur der Jaina, Berlin 1866.

—, Indische Skizzen, Berlin 1857.

—, Krishṇajanmâshṭami (Krishṇas Geburtsfest), Berlin 1868.

—, Die Griechen in Indien: SBA 1890.

Wecker, O., Christus und Buddha, Münster i. W. 1910 (3. Aufl.).

Wenzel, Heinrich, Coincidences in Buddhist literature and the Gospels: Academy 1889 (12. Januar), p. 27 ff.

Wettha Sinha, J., The singularity of Buddhism (showing its practical, philosophical, ethico-psychological, and scientific aspects), Colombo 1910.

Windisch, Ernst, Māra und Buddha, Leipzig 1895.

—, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, Leipzig 1908.

Winternitz, M., Die Religionen der Inder: Buddhismus, Tübingen 1911.

—, Geschichte der indischen Literatur (II, 1: Die buddhistische Literatur), Leipzig 1913.

Witte, Johannes, Das Buch des Marco Polo als Quelle für den Buddhismus (Bonner Dissertation), Berlin 1915.

Yasuda, M., Die Bedeutung der allgemeinen Sittenlehren des Buddhismus, Jena 1893 (Dissertation).

Zimmern, H., Zum Streit um die „Christusmythe", Berlin 1910.

Namenregister.

Abhaya (Kumāra) 155
Abhaya Vaṭṭagāmaṇi 7. 11
Abhidhamma-Piṭaka 7
Aciravatī 12
Addhariya (Adhvaryu) 17
Ägypten 178
Afghanistan 168
Agni 30
Ajaṇṭā 209
Ajapāla 48
Ajātasattu 12. 65. 72
Ājīvaka 17. 173
Akbar 174
Āḷāra Kālāma 45. 67
Alasandā 178
Alexander d. Gr. 38. 166
Alexander II. von Epirus 167. 180
Alexandria 178
Alikyasudala 167. 180
Allahabad 169
Allakappa 73
Ambalaṭṭhikā 65
Ambapālikā (Ambapālī) 14. 66. 184
Aṃtekina 180
Aṃtiyoga 170
Ānanda 63
Anāthapiṇḍika 62. 63
Andree 211
Annam 3
Aññāta Koṇḍañña 183
Aṇojjā 154
Antigonus Gonatas 180
Antiochus II. von Syrien 180
Anupiyā 45
Anurādhapura 11
Anuruddha 63. 71
Asita 42. 187
Asoka 11. 146. 168
Assaji 51. 61
Atharva-Veda 27
Athen 179
Augustus 179
Avanti 12
Ayodhyā 41

Bairāṭ 61. 169
Baktrien 168
Bansee 12
Bārāṇasī 12
Bargosa 179
Basti 41
Beluva 66
Benares 12. 14. 15. 54
Besarh 12
Bhabra 61
Bhaddiya 40. 51
Bhallika 48
Bharhut 9. 42
Bhoila 41
Bibbisāra 155
Bimbisāra 12. 63. 155
Binayakpore 12
Bindusāra 168
Bodhisatta 41
Brahmacariya 17
Brahmadatta 117
Brahman 29
Brahmā Sahampati 29
Brahmāyoni 58
Buddha 1
Buddha-Gayā 141
Buddhaghosa 11
Bühler 24. 75. 152. 169
Bull 73
Burnouf, Emile 6
Burgess 75. 169
Burma 3

Caṇḍapradyota 12
Candragupta 167
Cellanā 63. 155
Celsus 182
Cetaka 63. 154
Ceylon 179
Chandoka (Chāndogya) 17
Clemens von Alexandrien 174. 179
Constantin d. Gr. 174
Cunda 66
Cunningham 54. 75. 169

Dakkhiṇāgiri 19
Delhi 169
Devadatta 64
Dhamek 55
Dhammapāla 11
Dhammika 146
Digambara 166
Dīghāvu 117 ff.
Dīghīti 117 ff.
Dio Chrysostomus 179
Doṇa (Droṇa) 73

Ekanāḷā 19
Eragrostis cynosuroides 26
Essener 181
Eukratides 168

Fa-hian 206
Franke, R. Otto 39. 74. 124

Gayā 46
Gayā-Kassapa 58
Gayāsīsa 58
Gijjhakuṭa 63
Girnar 165. 169
Godhi 64
Gosāla Makkhaliputta 155
Gough 25
Grünwedel 3

Happer 212
Haṭhayoga 122
Havell 12
Himalaya 40. 167
Hultzsch 169

Iguana 26
Ikṣvāku 40
Imperata cylindrica 26
Inda (Indra) 28
Isipatana 50
I-tsing 206

Jacobi 152
Jamāli 155
Jambhiyagāma 157
Japan 3
Jaṭila 17
Jaugada 169
Java 3
Jetavana 15. 62
Jīvaka 63
Jumna 166

Kabul 168
Kajaṅgala 12
Kākaṇḍa(k)a 150
Kakutthā 67
Kaliṅga 166
Kambodja 3
Kapila 36
Kapilavatthu 41
Kāsava 154
Kāsī 12
Kasia 67

Kassapa 58
Kern 75. 169
Khālsi 167
Khaṇḍgiri 166
Khāravela 166
Khattiya 15
Kisā Gotami 192
Köppen 23
Koliya 73
Koṇḍañña 51
Kosala 12 usw.
Kosambī 12
Koṭigāma 16. 66. 154
Kuṇḍagrāma 16
Kuṇḍapura 16. 154
Kūṇika 155
Kusāvatī 69
Kusinagara 13
Kusinārā 67. 69

Lāḍha 155
Lauriya 169
Lecchaki 155
Le Coq 3
Licchavi 13. 66. 73. 155
Lilayan 46
Lumbinī 41

Maddi 119
Madhyamadeśa 12
Magadha 12 usw.
Magas von Cyrene 180
Mahā-Kassapa 63. 72. 149
Mahānāma 11. 51
Mahāpajāpati 41
Mahāsālā 12
Mahāsena 11
Mahāsila 25
Mahāsudassana 69
Mahāvihāra 7. 11
Mahāvira 154
Mahinda 11. 173
Majjhimadesa 12
Makkhali Gosāla 17
Makuṭabandhana 72
Malabar 176
Malla 13. 68. 72. 155
Mallaki 155

Mālunkyāputta 99
Malva 12
Manasākaṭa 18
Māra 28. 186
Mathura 152. 166
Māyā 36. 41
Megasthenes 16. 167
Menander 168
Metteyya 106
Milinda 86. 168
Moggallāna 47. 59
Monier Williams 163
Moriya (Maurya) 73. 168
Morris 50
Mucalinda 48
Müller, Max 75
Muttra 168

Nadi-Kassapa 58
Nāgasena 86. 168
Nālāgiri 65
Nālandā 65
Namuci 46
Nanda 41
Nandivaddhana 154
Nātaputta 154
Ñātika 66
Nepal 3
Nerañjarā 46. 186
Nigaṇṭha Nātaputta 16.151

Okkāka 40
Olcott 6
Oldenberg 37. 75
Orissa 166
Oudh 12

Padraona 156
Pajjota 12
Pakoros 180
Palästina 177
Paṇḍava 45
Pāpā 156
Pāsāva 154
Pāsenadi 12. 63
Patala 168
Pāṭaligāma 65

Pāṭaliputta (°putra) 14. 65. 167
Patna 14. 167
Pāvā 13. 66. 72. 73
Pegu 3
Perser 180
Phalgu 46
Pipphalivana 73
Piprāvā 73
Pischel 4. 98
Piyadasi 168
Plinius 180
Porphyrius 182
Poṭṭhapāda 124
Pradjota 12
Prinsep 169
Ptolemaeus 180
Pukkusa 67
Purāṇa 150
Puruṣa 31

Rāḍha 155
Rāhula 42
Rājagaha 45. 59. 62. 209
Rājāyatana 48
Rājgir 12
Rāmagāma 73
Rapti 12
Renan 202
Rarh 155
Rhys Davids 38. 75 usw.
Rigveda 30
Rohiṇi 12
Rūpnāth 169

Sahasrām 169
Sahet Mahet 12
Sakka (Sakya) 13 usw.
Salalavati 12
Śaṃkara 36
Sāṃkhya 35
Śāṇḍilya 33
Sandracottos 167
Saṅgāmaji 199
Sañjaya 61
Sāriputta 47. 59
Śatapathabrāhmaṇa 33
Sāvatthi 15. 62
Seleucus Nicator 167
Senāninigāma 57
Senart 39. 74. 169
Seniya Bimbisāra 12
Setakaṇṇika 12
Seydel 176
Shāhbāzgarhi 169
Siam 3
Siddhattha 40
Siha 119
Sivi 14. 15
Sreṇika 155
Strabo 168. 179. 180
Subhadda 69. 149
Suddhodana 13. 40
Sumatra 3
Sunidha 14
Suttapiṭaka 7
Śvetāmbara 165
Syrer 176. 181

Tapussa 48
Thomas, Apostel 177
Thūna 12
Tibet 3
Tipiṭaka 7
Tittiriya 17
Tosali 171
Trisalā 63. 154
Turfan 22

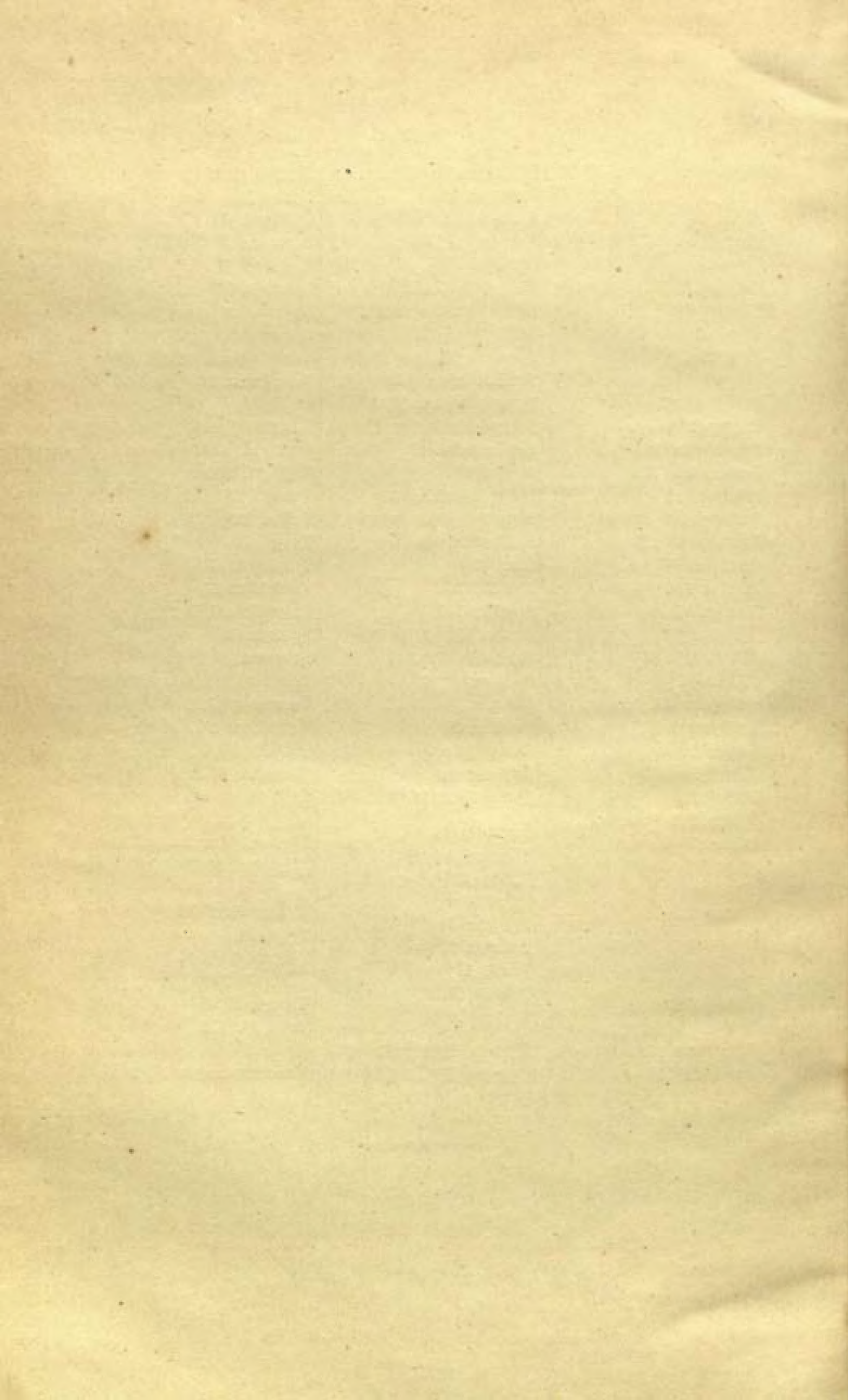
Uddaka Rāmaputta 45
Ujjayini, Ujjeni 12
Ujjupāliyā 157
Upaka 50
Upāli 23. 63
Upaniṣad 33
Upatissa 61
Upāvaṇa 68
Uppavattana 68
Uruvelā 46. 57
Uruvelā-Kassapa 58
Usiradhaja 12

Vaḍḍhamāna (Vardhamāna) 16. 154
Vajji 14. 156
Valabhi 153
Vaṅka 119
Vappa 51
Vasakund 154
Vassakāra 14
Vaṭṭagāmani 7. 11
Vedānta 35
Veḷuvana 59
Vesāli 12. 13. 63. 150
Vessantara 119
Vethadipaka 73
Visākhā 63
Vissaṅka Malla 75
Vṛjji 14

Weber, Albrecht 153
Westergaard 75

Yājñavalkya 33
Yama 110
Yamunā 166. 168
Yasa 57. 150
Yasoyā 154
Yoga 35. 121

Zarmanochegas 179




Das heilige Land
des
Buddhismus.
N
W
O
S
Sâvatthî (Sahet Mahet)
Aciravatî (Rapti)
Kapilavattha (Bhâila)
Ayûdhya (Oude)
Bastî
Pâvâ (Padraona)
Kusinârâ (Kasia)
Pipphalivana (Rudrapur)
Gharghara (Gogra)
Gandakî (Gandak)
Vesâli (Besarh)
Kosala
Kusapura (Sultanpur)
Gomatî (Gumti)
Gangâ (Ganges)
Kâsi
Prayâga
(Allahabad)
Kosambî (Kosam)
Yamunâ (Jumna)
Bârânasî
(Benares)
Pâtaliputta (Patna)
Magadha
Sona (Son)
Bihâr
Nâlandâ
Râjagaha
(Râjgir)
Buddha-Gayâ
e. M.
100